ALBERTO FALCIONELLI

El camino de la revolución

DE BABEUF A MAO TSE-TUNG

Editorial Nuevo Orden
BUENOS AIRES

OTROS TITULOS DE

EDITORIAL NUEVO ORDEN

Charles Maurras, *El porvenir de la inteligencia.*

Gustave Bord, *La conspiración masónica de 1789.*

Kenneth Goff, *Psicopolítica.* Técnica del lavado de cerebro. 2ª edición.

Pierre Lemaire, *Concilio y anticoncilio.*

Luc J. Lefèvre y François Lammasson, *A propósito del psicoanálisis.*

Guillermo Furlong, S.J., *En defensa de Sarmiento.* 2ª edición.

Joaquín Sáenz Arriaga, *El antisemitismo y el Concilio Ecuménico. Qué es el progresismo.*

Thierry-Maulnier, *Más allá del nacionalismo.* 2ª edición.

Maurice Talmeyr, *La Francmasonería y la Revolución Francesa.*

Jordán B. Genta, *Guerra contrarrevolucionaria.* 2ª edición.

J. Calbrette, *El catolicismo de izquierda.*

Louis Veuillot, *La ilusión liberal.*

Maurice Pinay, *Complot contra la Iglesia.*

Jordán B. Genta, *Doctrina política de San Martín.*

Enrique Zuleta, *Introducción a Maurras.*

H. Le Caron, *Misión destructora de la revolución.*

El plan Andinia.

ALBERTO FALCIONELLI

EL CAMINO DE LA REVOLUCION

DE BABEUF A MAO TSÉ-TUNG

EDITORIAL NUEVO ORDEN
BUENOS AIRES

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida la reproducción total o parcial
sin previo permiso del editor

© 1965 by
EDITORIAL NUEVO ORDEN
Buenos Aires

Impreso en la Argentina – Printed in Argentina

INDICE ANALITICO

Pág.

9 Advertencia preliminar

15 *Primera parte:* LA REBELIÓN DE LOS RICOS

15 1 – Algunas definiciones. Revolución y subversión. El concepto de democracia en sus varias acepciones.

19 2 – El hombre ante la tradición. Pierre Bayle y la razón razonante. Jansenistas, libertinos y galicanos.

31 3 – La crítica universal. John Locke y la ley natural. Los nuevos ideales éticos, de Spinoza a los empiristas.

45 4 – Del universalismo de Vico al cosmopolitismo de Montesquieu. Historia y Derecho. El azar de haber nacido francés...

64 5 – 1750. Los Fisiócratas en ruta para Cosmópolis. ¿Qué es la *Enciclopedia?* El final de los Jesuitas. Jansenismo y despotismo ilustrado.

91 *Segunda parte:* LA REBELIÓN DE LOS POBRES

91 1 – Juan Jacobo Rousseau, de la ley natural a la democracia integral. La envidia y el resentimiento como filosofía política.

115 2 – Los activistas, de los Estados Generales a la Asam-

Pág.

blea Constituyente. La Constitución civil del clero, el pueblo soberano y el hambre.

129 3 – Las dos revoluciones. Burguesía capitalista y Cuarto Estado. Robespierre, Saint-Just y Babeuf. La Conspiración de la Igualdad. Triunfo de los propietarios.

159 4 – La burguesía capitalista, del 18 de Brumario a la Revolución de Julio. Blanqui, la revolución permanente y la dictadura del proletariado. La Comuna de París.

174 5 – Los Comuneros y la mitología marxista. Marx, Proudhon, Blanqui. De *La Guerra civil en Francia* a *El Estado y la revolución*. La mistificación soviética, de Lenin a Stalin y a Mao Tsë-tung.

201 *Postfacio*

205 LIBERALISMO Y MARXISMO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL. *De la voluntad general a la organización tecnocrática.*

205 1 – De nuevo Rousseau. La voluntad general, la religión civil y la dictadura de las mayorías. El "hombre virtuoso" de Robespierre a L. B. Johnson. Genes, cromosomas y virtud ciudadana. Breve bosquejo de la virtud democrática.

216 2 – Inutilidad de Babeuf en la sociedad industrial. De Rousseau a Marx por los "jóvenes hegelianos". Los Doctrinarios, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y el parto, casi indoloro, de la Historia.

231 3 – El "liberal espurio" en una apreciación de Gregorio Marañón. El espejismo de la libertad, o "*pas d'ennemis à gauche...*". Cómo el liberal vende su alma al diablo en los altares de la Ciencia. El honesto liberal, el decente socialista y el comunista sin complicaciones.

237 BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

ADVERTENCIA PRELIMINAR

El presente trabajo fue publicado hace quince años en una edición limitada que se agotó casi de inmediato. Formaba parte de una obra de conjunto consagrada al segundo centenario de la Enciclopedia, que algunos colegas de la Universidad Nacional de Cuyo decidimos conmemorar a nuestra manera. El título que le di entonces: La Ilustración ante la historia, o decadencia de la libertad, *ha dejado de responder, una vez separado de su contexto original, al propósito que nos habíamos trazado. Este es el punto de vista del editor, y tal es la razón por la que he aceptado cambiarlo.*

Fuera de ello, no he aportado al texto primitivo más que modificaciones desprovistas de importancia que, por lo general, se reducen a cuestiones de estilo. El fondo sigue siendo el mismo porque, en verdad, sobre los temas tratados, sigo pensando exactamente como en 1950. Aquello que ha sucedido en el campo del socialismo y en el mundo libre en estos quince años no ha hecho sino confirmar esta interpretación del tema de la "segunda revolución".

Con todo, he optado por suprimir algunas páginas

finales, no muchas por lo demás, que se referían a hechos circunstanciales que, desde entonces, han perdido importancia, tanto concreta como especulativa. Tenga presente el lector que estas páginas fueron escritas en la fase final de la dictadura staliniana, vale decir, cuando era imposible prever que a esa dictadura iba a substituirse una "experiencia Jrushchov" que ha acabado por dar paso a la rehabilitación del hombre de Tiflis; que, al monopolio atómico incuestionablemente detentado por los norteamericanos, iba a suceder un "equilibrio del terror" tan inestable que depende del más leve adelanto técnico; que una China apenas salida de una guerra que la había dejado destrozada, iba a llegar al manejo del plutonio 235 más rápidamente que los franceses y los mismos ingleses; que la guerra fría pudiera servir de antesala a la política de apaciguamiento; que la voluntad de los occidentales de luchar contra los comunistas sin exclusión de golpes desembocaría en una especie de desarme moral de las naciones libres ante las exigencias de Moscú; que una política de descolonización aún en esbozo, provocaría la irrupción demoledora del tercer mundo; que el delirio castrista debía poner tan pronto en movimiento al estancado continente latinoamericano. Sobre todo, fuera de algunos aislados a los que un James Burnham había despertado, casi nadie pensaba en la amenaza mortal representada para la humanidad por los proyectos de organización tecnocrática, en cuya consecución vemos aunarse ahora a los teóricos del neocapitalismo y a los doctrinarios del colectivismo. Finalmente, hace quince años ¿quién hubiera pensado en el "final de las ideologías", comodín al que se aferran tantos intelectuales, progresistas o bienpensantes, para hacer pasar sus ilusiones sobre religión de la Ciencia, que, de triunfar, sería la más totalitaria

de las ideologías, por la que el poder más absoluto se concentraría en las manos de una casta muy reducida de ingenieros, y lo que queda de instancias intermedias, o sea, de recaudos para la libertad, desaparecería en una monolítica red de controles inapelables confiados al arbitrio ciego de máquinas IBM?

Tal es la razón por la que he considerado conveniente agregar al texto primitivo un apéndice en el que intento estudiar en sus líneas generales el otro camino seguido, a partir de las Luces igualmente, por el partido de la revolución, y que es aquel que sirve para "cubrir" las necesidades dialécticas planteadas por las sociedades industriales avanzadas de Occidente, mientras el anterior quería explorar únicamente el proceso que, de Rousseau en adelante, logró transformar las sociedades agrarias atrasadas de Rusia y de China.

Pues bien, en ambas directrices, la preocupación ideológica reviste una importancia idénticamente fundamental.

Negarlo, como tantos hacen con la mejor buena voluntad, sólo sirve para desarmarnos más aún. Porque, para desgracia nuestra, los tiempos que vienen han de tener un acento esencialmente ideológico. ¿En qué se volvería menos agresiva? ¿En qué haría menos comprometida la situación de Occidente el hecho de perderlo? ¿En qué se volvería menos agresiva la sociedad comunista si se "desideologizara", como aseguran el profesor Walt Whitman Rostow y sus amigos fabianos? ¿Perdió acaso algo de su agresividad la Alemania guillermina, materialmente satisfecha y notoriamente desprovista de ideologismos? Por lo demás, ¿cuál sería la diferencia, para el mundo libre, si un expansionismo colectivista de signo tecnocrático reemplazase, el día de mañana, el actual expansionismo colectivista

de signo marxista? En ningún caso previsible podría tratarse de la muerte de una ideología, sino de un cambio de signo ideológico, esto es, de una adecuación de la ideología comunista a las nuevas circunstancias históricas. Para entenderlo, es necesario tener presente que aquello que ha ido sucediendo en Moscú a partir de la defenestración de Jrushchov —y que no hace sino empezar— es una "re-ideologización" de la empresa revolucionaria en sentido neostaliniano, aunque, esta vez, el acento de ese retorno fuera chino y no soviético. ¿Quién, a menos de estar irremediablemente obcecado, se atrevería realmente a creer que la disputa entre Peiping y Moscú —de haber tal disputa— pudiese tener otro objeto que la búsqueda del método "mejor" para terminar más seguramente con nosotros? ¿Quién, a no ser aquellos intelectuales "actualizados" que, a la par que proclaman la "muerte de las ideologías", sostienen que la susodicha disputa es de origen genuinamente ideológico? ¿Quién, fuera de aquellos sovietólogos y sinólogos de reciente promoción, que pretenden descubrir la causa del entredicho, no ya en una interpretación más o menos ortodoxa de la ideología marxista-leninista, sino en una reivindicación por Mao Tsë-tung de sus *territorios inicuamente ocupados por los soviéticos en Asia Central, reivindicación planteada, esta vez, en nombre del nacionalismo chino, y no caen en la cuenta de que el nacionalismo es una ideología tan poderosa como cualquier otra? Por otra parte ¿no es ideológico el odio racial, orquestado por los chinos, que levanta a los pueblos de color contra el hombre blanco? ¿Tampoco lo es el zafarrancho de combate por el que los negros están poniendo en peligro la seguridad interior de Estados Unidos? Finalmente ¿no exhala un tufo propiamente ideológico el enfrentamiento actualmente en pleno desarrollo en*

el seno de las varias Iglesias cristianas, empezando por la católica, sobre el tema del "diálogo insoslayable con los marxistas"?

Que el liberalismo haya dejado de ser una ideología aun en la mente de sus corifeos, ello basta para explicar su falta de dinamismo. Pero es innegable que, con todos sus cambios, con todas sus evoluciones, con todas sus maniobras y contramaniobras, que nos aparecen como manifestaciones de oportunismo solamente porque nos olvidamos de que se encuadran lógicamente en los preceptos de la dialéctica de la acción, el marxismo es más que nunca una ideología que se tornará tanto más virulenta y eficaz cuanto que los dirigentes occidentales seguirán cobijándose tras el fantasma de la "muerte de las ideologías".

Quien rehusase entenderlo sería tan absurdo como aquel R. P. Loriquet, S. J., que, en el comienzo de la Restauración, escribió una historia de Francia en la que, pasando por alto todo aquello que había sucedido entre la toma de la Bastilla y la batalla de Waterloo, afirmaba que el general Bonaparte derrotó a los austro-rusos y ocupó Viena en 1805 en su calidad de comandante en jefe de las tropas de S. M. el Rey Luis XVIII.

A. F.

Julio de 1965.

PRIMERA PARTE:
LA REBELION DE LOS RICOS

L'homme du Passé avait de nobles motifs pour vivre, l'homme d'aujourd'hui a seulement quelques prétextes possibles pour ne pas se tuer et accomplir jusqu'au bout sa corvée.

EDOUARD DRUMONT

1 — Para empezar, algunas definiciones. Aquí tomamos la palabra revolución en el sentido que le atribuyen las doctrinas tradicionalistas (Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Le Play, Maurras...), es decir como expresión de fenómeno desintegrador de las formas sociales creadas por la sucesión histórica. Razón por la cual la palabra subversión convendría mucho más a nuestro propósito porque tendría la ventaja de señalar que, en nuestro espíritu, la palabra revolución no es forzosamente sinónimo de subversión ya que, como se sabe, frente al hecho cromweliano, jacobino o soviético —que fueron esencialmente subversivos— la historia registra revoluciones cuyo designio fue restaurar o fortalecer los conceptos tradicionales de soberanía, como fueron el movimiento desencadenado por Monck para devolver a Inglaterra su dinastía legítima, los acontecimientos de 1814-1815 por los cuales los Borbones restaurados en Francia rescataron lo rescatable después de un

cuarto de siglo de desintegración política y social, las reformas de 1861 que permitieron a Alejandro II insuflar nueva vida al organismo autocrático ruso, etc.

Sin embargo, en lo que concierne a la subversión intelectual dieciochesca cuyo motor fue la destrucción de los valores existentes, religiosos, morales, políticos, económico-sociales, seguiremos empleando la palabra revolución. En efecto, si bien, contrariamente a los designios iniciales de sus inspiradores —que no querían destruir el Estado sino acapararlo e incluir en su molde general sus propios valores porque deseaban tan sólo provocar una evolución en su provecho— tuvo por resultado la destrucción violenta del Estado, la palabra revolución, en este caso, corresponde a una fraseología unánimemente aceptada.

Emplearemos, pues, la palabra subversión tan sólo para designar aquellos movimientos que en su programática inicial tienden a la destrucción del orden existente y a la transformación violenta de la sociedad.

Asimismo, existen muchas definiciones de la palabra "democracia". Y esta misma multiplicidad tiende sobre todo a falsear el concepto en cuestión. Una definición que, empero, parece aceptable para todas las tendencias del liberalismo, la encontramos en el célebre diccionario anglosajón *Everybody's*. Hela aquí: "La democracia es el gobierno del pueblo. Una democracia es un Estado en el cual el pueblo, sea directamente, sea indirectamente mediante sus representantes, decide sus propios problemas. Las primeras democracias fueron los Estados griegos: democracias muy reducidas en las cuales cada ciudadano podía representar un papel personal en las deliberaciones. Las grandes democracias modernas es-

tán fundadas en el sistema representativo; en ellas, trátese de reinos como Gran Bretaña, o de repúblicas como los Estados Unidos, la voluntad del pueblo, al expresarse por las votaciones de los representantes, constituye la más alta autoridad".

Sencillo y hermoso, en efecto, pero la realidad ¿resulta verdaderamente tan hermosa y sencilla? Para tomar un ejemplo en un hecho que nadie todavía habrá olvidado, si los ciudadanos de las naciones democráticas hubiesen estado al tanto de las circunstancias que determinaron las condiciones político-económicas que provocaron la última guerra mundial, y si se les hubiese pedido su parecer en septiembre de 1939, ¿hubiesen acaso formado una mayoría capaz de autorizar a sus gobiernos a entrar en el conflicto? Es de presumir que no.

Reduciendo el campo de investigación pero ateniéndonos siempre a la definición de la democracia dada por *Everybody's*, tomemos una célula social de tamaño inferior a la del conjunto de los ciudadanos de una nación: los mil trabajadores de una empresa industrial, por ejemplo. En este grupo reducido, encontraremos una pequeña minoría de individuos que están por encima de los demás por su inteligencia, por su conciencia profesional; una gran mayoría de individuos dotados de cualidades medianas sin carácter definido y otra minoría de individuos inferiores al promedio general. *In abstracto*, la primera minoría debería convencer de la excelencia de sus puntos de vista a la mayoría ya que estos puntos de vista, siempre *in abstracto*, son necesariamente inspirados por el bien común. Pero, en la realidad, comprobaremos que la opinión que casi siempre triunfa nunca será la de dicha minoría que, por la inteligencia misma con que exprese sus conceptos, se encontrará fatalmente separada de la masa de los

medianos y de los mediocres, y que la decisión triunfante será siempre una decisión mediocre o, cuando menos, mediana, la única que se habrá presentado como lógica porque resulta comprensible al espíritu de dicha masa.

Cuando el pensador político de *Everybody's* escribe que en los países anglosajones el pueblo gobierna por intermedio de sus representantes, ello significa tan sólo que la masa mediana de dicho pueblo no ha hecho sino dejarse convencer por aquellos a quienes considera como los mejores elementos sacados de su seno que, una vez elegidos, constituyen una minoría que se encarga de gobernar por su cuenta durante cuatro, cinco o seis años. Es decir, que durante cuatro, cinco o seis años, el pueblo consiente en delegar sus poderes en un grupo reducido de hombres catalogados mejores, lo que, propiamente, es una vuelta, aunque a plazos, al sistema aristocrático. Ahora bien, cuando conocemos los poderosos medios financieros de que disponen los partidos democráticos anglosajones, singularmente norteamericanos —medios financieros que les permiten controlar cadenas de diarios, bancos rurales, cines, estaciones de radio y de televisión, la elección de dichas aristocracias modernas resulta algo artificial y, en su esencia, absolutamente contraria a los ideales hermosos y sencillos del redactor de *Everybody's*. El ideal democrático de los pueblos anglosajones —quintaesencia del democratismo liberal— se encuentra, pues, ante una peligrosa alternativa: o bien la democracia es un verdadero gobierno de pueblo y entonces proporciona a la mayoría un gobierno mediocre; o bien es un gobierno de "mejores" y entonces ya no es democracia, es aristocracia. Que es la alternativa con la cual se enfrentan los liberales desde el comienzo del siglo pasado.

Ahora bien, podemos establecer desde ya —al tér-

mino de estas definiciones demasiado largas— que ambos conceptos de la democracia, el mayoritario y el minoritario, salen directamente de las concepciones abstractas nacidas en el cerebro de los "filósofos" del siglo XVIII, y singularmente en el del ginebrino Juan Jacobo Rousseau quien, mucho más nacionalista de lo que quieren reconocer sus admiradores, quiso extender a la escala del universo las lecciones democráticas mayoritarias dadas a su juventud por los mil quinientos electores de su Estado - ciudad natal.

En efecto, como veremos, este concepto mayoritario figura abstractamente en el *Contrato social* y, de modo práctico, en los escritos del abate Siéyès. De él salieron las asambleas revolucionarias cuyos actos incoherentes convencieron a la minoría burguesa de la Convención de la necesidad de conservar —al mismo tiempo que sus riquezas aseguradas por la forma democrática— la misma democracia, pero solamente mediante una reorganización fundamental —y contraria a su esencia primigenia— que le permitiera vivir e imponerse, reorganización que debía llevar, como de hecho llevó, a la instauración de un régimen democrático-minoritario en el cual la minoría (aristocracia) del dinero pudiera gobernar a plazos más o menos prolongados, pero sin apelación posible, a la mayoría siempre fácil de convencer gracias a referencias constantes a ideales y mitos abstractos.

2 — Hasta 1700, conceptos poco numerosos pero indiscutidos rigen la vida de las sociedades de la Europa civilizada. Estos conceptos podemos reducirlos a dos: en materia civil, el absolutismo monárquico que se apoya en los principios del derecho divino; en materia moral, la omnipotencia de normas religiosas que, católicas o protestantes, se apo-

yan firmemente en el principio de la Revelación. La tesis general de todos los pensadores, políticos o religiosos era que el hombre, por su debilidad natural, es susceptible de transformarse en pecador en el momento mismo en que la autoridad se relaja, y que la sociedad no puede edificarse en función de un hombre ideal —el santo que es reconocido como tal sólo cuando ha dejado de vivir— sino de los hombres reales.

Por cierto, este pesimismo genérico no era admitido por todos. Tanto es así que en pleno siglo XVI el jurista Jean Bodin, buscando bases racionales para su tentativa de interpretación del derecho y de la historia, se revela como precursor del optimismo dieciochesco al querer considerar a la humanidad —ente abstracto— en marcha unitaria hacia la felicidad o, para emplear su lenguaje, hacia el Bien. Asimismo, al comparar a los diversos pueblos para encontrar en sus instituciones los elementos susceptibles de entregarle, una vez reunidos por él, la mejor forma posible de gobierno, Bodin emite la tesis de la civilización en marcha "necesariamente" hacia la edad de oro. Y estas deducciones gratuitas no tardarán en hacer sentir su influjo en hombres como Montaigne, Descartes y Pierre Bayle. Pero este movimiento crítico no se manifestó más que esporádicamente hasta el ocaso del siglo decimoséptimo.

Hasta entonces impera —naturalmente— el principio del derecho divino, principio que, en sus bases históricas reales, es infinitamente menos absurdo que el del contrato social, contrariamente a lo que pretenden los historiadores de la escuela liberal que, al considerarlo antiempírico, olvidan tan sólo el valor práctico —es decir experimental— que tuvo en su tiempo.

Hasta Bossuet, el derecho divino de los reyes no

es sino una opinión popular sin teorizadores puesto que, si, en efecto, no constituye un programa ideal, corresponde muy exactamente a una necesidad práctica. El derecho divino es la teoría práctica de una época de fe enemiga de la crítica.

El primero de los pensadores modernos que haya atacado en vanguardia este principio es el protestante Pierre Bayle. Muy conscientemente, este hombre da un sentido nuevo al asalto general emprendido por el calvinismo contra el principio monárquico —contra la monarquía francesa de derecho divino que acaba de repudiar el edicto de Nantes— cuando expresa en su *Commentaire philosophique sur les paroles du Christ: compelle intrare:* "Es menester, necesariamente, concluir que cada dogma particular, ya sea que se lo presente como incluido en las Sagradas Escrituras (alusión directa al Bossuet de la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*), ya sea que se lo proponga de modo diverso, es falso cuando encuentra su refutación en las nociones claras y distintas de la luz natural, principalmente en relación con la moral". No es inútil señalar aquí que el *Comentario* es de 1686 y que Luis XIV había revocado el edicto de Nantes un año antes.

Con su *Dictionnaire historique et critique,* publicado en 1697, Bayle entrega un programa y traza una dirección para todos aquellos que, en una falange que cada día va acreciéndose, encuentran insoportable la disciplina impuesta a la sociedad francesa por el absolutismo monárquico: grandes burgueses, aristócratas reducidos al silencio por el fracaso de la Fronda, jansenistas, protestantes, "libertinos", intelectuales de segundo orden que no pueden entrar en la Academia, etc. Y, frente a una sociedad unitaria que es necesario atacar con prudencia si se la quiere conquistar, Bayle descubre que el ar-

ma mejor es la adulación. Su diccionario se presenta, en efecto, como un homenaje constantemente rendido a la inteligencia francesa para la cual pretende tan sólo establecer un catálogo de los errores cometidos por hombres no inteligentes porque estaban insuficientemente dotados de espíritu científico y de sentido crítico. Armado con esta palanca que, por la vanidad, actúa poderosamente sobre el ánimo de sus lectores, Bayle puede fácilmente lanzar sus sarcasmos contra el papa y el catolicismo, contra los reyes y el derecho divino, contra la filosofía y los creadores de sistemas, desde los Padres de la Iglesia hasta Bossuet y Leibniz, contra los sabios y sus descubrimientos. Más que histórico y crítico, su diccionario debería llamarse, en verdad, Manifiesto de la crítica universal.

Su método dialéctico es en todo punto digno de su gran maestro Sexto Empírico, que le entrega el metro de una duda sistemática que, año tras año, hora tras hora, aplicará a todo lo admitido por los hombres, a lo divino como a lo humano. Si admitimos la Revelación, reconoce, la religión cristiana debe ser considerada como verdadera. Pero la Revelación no puede demostrarse con la sola Razón, único metro puesto a disposición de los hombres; luego, tampoco la verdad de la religión cristiana puede ser demostrada. De allí a atacar todas las religiones hay sólo un paso que Bayle franquea con una alegría sarcástica y rabiosa. Frente a los deístas y a los paganos como frente a los cristianos, los argumentos salen de su pluma abundantes como las aguas turbias de un río embravecido, arrastrándolo todo, leyendas y verdades, supersticiones y dogmas, principios morales y conceptos metafísicos. Ante este sectario —que se proclama cristiano racional— nadie encuentra perdón, fuera de los... ateos. Y pregunta: cuan-

do asistimos a las desgracias, a las guerras, a las epidemias que diezman constantemente a la humanidad ¿podemos creer en la existencia de un Dios sabio y bueno cual nos lo presentan los cristianos? ¡Cómo admitirlo si es una verdad evidente que aquellos que permiten el mal que pueden impedir son condenables! Este Dios tradicional impuesto a la creencia de los pueblos por un clero inmoral, no sería nada más que un padre envenenador de sus hijos. Luego, el Dios de las Iglesias no puede ser el Dios verdadero.

El ataque de Bayle y de aquellos que oirán su grito de rebelión tiene un objetivo primordial: expulsar a Aristóteles en nombre de la Razón porque en él se apoyan desde hace siglos las dos potencias que se trata de destruir: la monarquía absoluta y la Iglesia de Roma. Para ello, el método es sencillo: desechar todo lo admitido hasta entonces y reconstruir una sociedad ideal a partir de la tabula rasa.

El siglo XVII —ese siglo monárquico y religioso— había sido él también racionalista. Sólo que conocía los límites concretos de la razón humana, límites determinados por la debilidad de los hombres, y los compensaba por su fe cristiana y su obediencia ante el principio religioso de autoridad civil encarnada por la monarquía de derecho divino. Para Bayle y sus epígonos, no se trata ya de utilizar una razón controlada, sino una Razón absoluta que no acepta ninguna limitación y se permite todas las audacias.

Con el *Dictionnaire historique et critique* se esboza la empresa en la cual podrán participar todos los descontentos, desde los libertinos hasta los grandes señores reducidos al vasallaje por Luis XIV, pasando por los burgueses deseosos de substituir su aristocracia del dinero a la de la sangre. Los objetivos están descritos y señalados. Pero esta obra tan pesada como destructora no entrega ningún método práctico,

ninguna filosofía que sirva de justificativo doctrinal para la acción que se quiere desencadenar. Y, además, no es obra de buena crianza; llena de estridencias, de errores de gusto, de groserías, no puede contentar más que a los libertinos menos escrupulosos puesto que hay libertinos de buena familia que no pueden admitir lenguaje tan poco comedido. Por otra parte, esta acción es necesario emprenderla en común. Por sí solos los libertinos —ya sea espíritus fuertes, ya hombres de vida vulgar— no son nada. Hay que reunir en un mismo bloque a todos los descontentos. Todas las armas son buenas cuando se trata de destruir. Un factor de unión se ofrece milagrosamente en el comienzo del siglo XVIII a todos aquellos que quieren, por un motivo o por otro, destruir la sociedad tradicional: los jesuitas. Odiados por todos, menos por el rey, constituyen un aglutinante poderoso para las fuerzas de oposición: parlamentarios galicanos, grandes burgueses jansenistas, ateos, protestantes, etc. Y una excelente oportunidad para el ataque se encuentra en la lucha que sostienen la monarquía y la Iglesia de Roma, con el apoyo de los jesuitas, contra el jansenismo al cual la muerte de Pascal no ha hecho sino agregar fuerzas. Este será el pretexto para derribar a los jesuitas, milicia espiritual de la monarquía y de la Iglesia.

En su *Siglo de Luis XIV*, Voltaire presenta el problema jansenista en sus verdaderos términos cuando escribe: "Dicen que hay mucho que ganar pensando con Jansenio que Dios ordena cosas imposibles: ello no es filosófico y tampoco es consolador; pero el placer secreto de pertenecer a un partido, el odio que se atraían los jesuitas, el celo desplegado para llamar la atención y la inquietud de espíritu concurrie-

ron a formar (aquella) secta". De hecho, el Gran Arnauld —jefe reconocido de la secta— no buscó, en el fondo, ninguna otra cosa fuera de "hacerse jefe de partido, clase de ambición ante la cual todas las demás desaparecen".

Pero el partido jansenista, cuyas agitaciones, por sí solas, no habrían salido nunca del ámbito confidencial de la Sorbona, encontró en Pascal un propagandista genial. Las *Cartas provincianas*, modelo de elocuencia y de humorismo, revelaron a Francia que existía un problema jansenista pero, sobre todo, que la "inocencia" de los solitarios de Port-Royal no se había transformado en grave cuestión de Estado sino por la corrupción de los jesuitas que habían convencido al papa y al rey de que condenaran una doctrina perfectamente conforme a las enseñanzas de los Padres. Ya que, como dice Voltaire, "no se trataba de tener razón sino de divertir al público". Aunque débil, el partido estaba constituido y todos hablaban de él.

En 1705, Clemente XI, con la bula *Vineam Domini*, condenaba las tesis de la secta sobre la gracia, lo que, lejos de incitar a los discípulos de Jansenio a la sumisión, los confirmaba en su postura de rebelión. Esta, sin embargo, se expresaba con el sutil distingo de que, al protestar contra la condena, pretendían solamente iluminar la mente del pontífice prevenido por la mala fe de los jesuitas quienes, en todo este asunto, lo habían engañado como habían engañado al rey.

Mientras tanto, un jansenista notorio, el P. Quesnel, amigo de Arnauld y protegido del arzobispo de París, cardenal de Noailles, se había refugiado en Holanda —país protestante, tradicionalmente enemigo de Francia y centro de todas las conspiraciones antiborbónicas y anticatólicas—, donde había fun-

dado, a la sombra del calvinismo, una Iglesia jansenista que, después de la bula, se separó completamente de Roma. Pero el quesnelismo era un hecho aislado que los jansenistas de Francia no se atrevieron a aprobar sino secretamente, porque podía proporcionarles una acusación de alta traición y de lesa majestad.

Lo más grave sucedió cuando, en septiembre de 1713, Clemente XI condenó sin reservas posibles con la bula *Unigenitus* ciento una proposiciones sacadas de la doctrina de Quesnel. En esta condena, pedida formalmente por Versalles, el confesor del rey, el jesuita Le Tellier, había representado un papel importante a pesar de la oposición de numerosos prelados encabezados por Noailles. Ahora bien, Le Tellier, considerado como el más poderoso de los jesuitas franceses, era odiado no sólo por los galicanos y por los jansenistas —a estas dos tendencias pertenecían los prelados en cuestión y muchos miembros del Parlamento de París— sino también por el partido de los libertinos encabezado por el duque de Orléans. En un santiamén Le Tellier se transformó en el ser más odiado por los franceses y no es de extrañar que, en estas condiciones, la bula *Unigenitus* cayera como una bomba en un ambiente político ya bastante caldeado y que provocara infinitos destrozos. Si bien cuarenta obispos la aceptaron sin restricción, si bien el Parlamento y la Sorbona la registraron —aunque con reservas inspiradas por las libertades de la Iglesia de Francia en el primer caso— porque nadie se atrevía a oponerse abiertamente a la voluntad de Luis XIV, lo cierto es que diecisiete obispos, empujados por Noailles, se permitieron apelar a un futuro concilio y enviaron *remontrances* al Sumo Pontífice. Al lado de esta corriente que se ha llamado de los *apelantes*, se pusieron, aunque con toda la prudencia

burguesa del caso, los jansenistas y los galicanos del Parlamento y de la Sorbona. Los teólogos jesuitas, por otra parte, procedían con tanta torpeza que los libertinos se pusieron a hacer versos contra la Compañía, contra Roma y contra el rey. Esta querella, de la cual se ha podido decir que transformó a Francia en una nación de teólogos, ensombreció los últimos años de Luis XIV.

A partir de 1715, el Regente —el duque de Orléans— y el cardenal Fleury se empeñaron en calmar los espíritus. Noailles y los *apelantes*, fuera de Soanen, obispo de Senez, se sometieron y el Parlamento, amenazado de destierro, acabó por registrar la bula incondicionalmente. Sin embargo, con la llegada de los libertinos al poder, los jesuitas habían perdido su influencia en la Corte; éste fue el primer triunfo de Bayle. De tal suerte, la pacificación no era más que aparente porque venía demasiado tarde. Ya no se trataba de teología: se trataba de política. Finalmente, galicanos, jansenistas y libertinos habían concluido su alianza.

En 1720, la conspiración estaba pronta para actuar y hemos visto rápidamente qué elementos la integran. Hasta ahora los que se han manifestado de modo activo han sido los racionales y los jansenistas con el apoyo aún reducidísimo de los libertinos, pero no tardaremos en ver cómo estos últimos se desenvolverán hasta salir de su casi clandestinidad para difundir su movimiento a través de Francia y de Europa apoyándose en los primeros (que como espíritus fuertes son ellos también libertinos), con la complicidad de los segundos y con el sostén activo de los parlamentarios parisienses. Todo esto constituye un mapa espiritual bastante complicado que es ne-

cesario manejar con infinitas precauciones si no queremos confundir las distintas corrientes entre ellas.

Augustin Gazier, en su *Histoire générale du mouvement janséniste,* llega a negar la existencia de un acuerdo entre los partidarios de Port-Royal, los racionales y los parlamentarios, y parece encontrar razones valederas en las divergencias espirituales e intelectuales que lógicamente habrían debido alejar cuando menos unos de otros a los grupos en cuestión. Y, en efecto, si al decir alianza o acuerdo se quiere señalar la existencia de un pacto formal, el insigne historiador tiene enteramente razón, en lo que atañe a Francia. Sin embargo, los hechos le oponen un mentís rotundo cuando nos revelan que, a partir de 1715, jansenistas franceses, parlamentarios de París y racionales emprendieron acciones dirigidas —aunque sin correlación preconcebida— contra el catolicismo ultramontano. Por otra parte, veremos pronto que esta correlación no tardará en establecerse, como lo demuestra la acción emprendida, alrededor de 1750, por los jansenistas italianos —más activos en el campo político que los franceses en razón de circunstancias particulares a Toscana y a Lombardía—, los cuales no vacilaron en establecer dicha alianza formal con aquellos soberanos ilustrados que se dedicaban a utilizar el nuevo filosofismo racionalista para luchar contra la Curia Romana. Y asistiremos entonces al extraño espectáculo ofrecido por obispos como Scipione de Ricci y por teólogos como Fabio de Vecchi que apoyan contra Roma el regalismo de los masones José II de Austria y Leopoldo I de Toscana y preparan, tanto como los enciclopedistas, el movimiento revolucionario de 1789 en cuyo comienzo sus discípulos, así como sus correligionarios de París, representarán un papel nada desdeñable. Hecho muy importante y nunca bastante subrayado ya que de-

nuncia la existencia de la alianza negada por Gazier, tanto más cuanto que los jansenistas italianos no tenían ninguna vida espiritual propia fuera de la que iban a procurarse cerca de sus amigos franceses y, en Holanda, cerca de los discípulos de Quesnel. Conjunto de hechos aparentemente desprovistos de trascendencia y que, sin embargo, nos permiten, al buscar más hondo y más lejos, descubrir que, en la primera mitad del siglo XVIII, esta alianza de los jansenistas con los demás grupos de oposición era ya un hecho realizado, tácito si se quiere pero perfectamente consciente.

Asimismo, A. Gazier, quien, a pesar de su jansenismo a prueba de balas, es un historiador concienzudo, no niega, aunque intente siempre restarle importancia, el hecho de que sobresalientes personalidades de la secta pertenecían al Parlamento de París donde, ya antes de la muerte de Luis XIV, representaron un papel notable en la lucha sistemáticamente llevada por aquel organismo contra los jesuitas y contra Roma, no ya en el terreno religioso sino en el terreno político. Importa poco que los parlamentarios jansenistas tomaran parte en esta lucha sin otros móviles que los que suscitaban en ellos sus preocupaciones espirituales. Lo que importa es que, de hecho, no alcanzaron a darle ningún matiz religioso puesto que se contentaron con apoyar de modo constante a sus colegas galicanos en su acción política.

Porque aquí se hace necesario señalar que, a partir de la llegada al poder del duque de Orleáns y de su camarilla libertina en virtud de una violación del testamento de Luis XIV por parte del Parlamento de París —que no se nos venga a hablar del absolutismo sin limitaciones de la monarquía francesa—, todo el movimiento de oposición, que encuentra su jus-

to calificativo en la expresión "lucha contra la tradición", es de esencia exclusivamente política.

Y, en efecto, los galicanos —tan imprudentemente suscitados por el monarca desaparecido y por Bossuet— nunca desenvolvieron su programa de acción antirromana con el propósito de alcanzar ideales religiosos. Para ellos, se trataba tan sólo de asegurar la independencia del reino de Francia, fuera de toda preocupación espiritual. Así, nos encontramos frente a una serie de elementos muy complejos: por una parte, los jansenistas que, al mismo tiempo que pretenden actuar por razones desinteresadamente religiosas, atacan a Roma y a los jesuitas porque los consideran como los principales responsables de su condena y de su sujeción; por otra, los galicanos que, sobre el terreno político, atacan a Roma y a los jesuitas porque pretenden ver en ellos la causa y los instrumentos de una política contraria a una total autonomía del reino; luego, los racionales que atacan a Roma y a los jesuitas porque han descubierto que constituyen la única valla que todavía se opone válidamente a su materialismo naciente que, desde el primer día, no tolera ninguna traba de orden metafísico, y porque derribar esta valla significa vaciar a la monarquía de derecho divino de toda sustancia doctrinal y adquirir la libertad política, tan necesaria como la filosófica al desarrollo sin contrastes de sus ejercicios intelectuales; en fin, vemos a aquellos libertinos que desbordan del marco todavía relativamente estrecho del partido de los racionales porque, además de espíritus fuertes, son también gente de vida irregular, atacar a Roma y a los jesuitas cuya ruina significa para ellos la puerta ampliamente abierta sobre la libertad moral que las instituciones religiosas vigorosamente mantenidas por el poder político les impiden alcanzar.

Otra vez, poco importa que, en este primer cuarto del siglo XVIII, muchos de los conjurados se sientan monárquicos sinceramente; lo importante reside en el hecho de que, por ser su postura de esencia exclusivamente política, la única víctima de su crítica antirromana y antijesuítica, no podía ser, tarde o temprano, sino el único poder político existente entonces, la monarquía, y el único organismo afectado por su acción corrosiva la sociedad tradicional sostenida por la fuerza político-religiosa de la monarquía absoluta. Si la mayor parte de ellos manifestaron timidez al no atreverse a sacar las consecuencias lógicas de su postura política de oposición; si los más audaces de esta primera generación (Montesquieu) se atrevieron solamente a cantar las excelencias de la monarquía constitucional, es decir, de la monarquía despojada de su esencia religiosa; si algunos otros (Giannone) llegaron a proclamar la necesidad de una monarquía tanto más autocrática cuanto que se habría despojado de todo servilismo hacia Roma, es decir, de una monarquía reducida esta vez también a una mera función civil; si otros cuantos (Voltaire) abogaron por un absolutismo aliado con un deísmo sin Iglesias, es decir por un absolutismo a la moda masónica; ello no impide que sus discípulos de la generación siguiente, y Rousseau singularmente, sepan sacar tales consecuencias lógicas y sostener —ante un mundo ya vaciado de mitos— que sin Iglesias la monarquía no es más que un inútil oropel. Y su republicanismo sabrá encontrar en nuevos mitos —los de libertad e igualdad— un motor bastante poderoso como para transformar el mundo sembrado de ruinas por sus antecesores en la tabula rasa soñada por Bayle.

3. — Que la preocupación fundamental del hom-

bre dieciochesco fuera política por encima de todo, lo vemos cuando Locke, Spinoza, Montesquieu y algunos otros le entregan la doctrina filosófica cuya necesidad Bayle le había hecho sentir.

Curioso hombre este John Locke quien llega a la filosofía por el camino de la debilidad física y a la política por el del calvinismo holandés. Para él, filosofía y política son cosas muy sencillas. La primera lo atrae a causa de Descartes, "porque pensaba que escribía con mucha claridad", la segunda porque los católicos le son odiosos como a todo buen hijo de Cabeza Redonda. Nada más simple, como se ve, en materia de inquietudes espirituales.

Es que, en verdad, Locke es una mente mediocre que tiene el mérito innegable de expresar perfectamente la opinión de la mayoría de los ingleses, aquel famoso *common sense* negado a toda metafísica posible. En 1683 se había exilado a Holanda con Lord Shaftesbury para huir ante las "persecuciones" stuartistas, y allí quedó hasta 1688, bastante tiempo como para empaparse de puritanismo racional y de odio contra Francia, es decir, contra el catolicismo y la monarquía absoluta. La última plaza fuerte del calvinismo fue su patria de elección, tanto más cuanto que allí vivía Bayle, hombre muy parecido a él por sus sentimientos de envidia —tan parecido como un positivo lo es a su negativo— aunque infinitamente más inteligente como pensador y como racionalista. Pero, precisamente en esta superioridad intelectual del francés reside la superioridad práctica del inglés. Como positivo del movimiento racional, Bayle puede llegar solamente a un pequeño número de hombres cultos; como negativo, Locke es susceptible de tirajes más numerosos —si se me permite la imagen— y se transformará, por su condición misma de hombre mediocre, en uno de los "pensadores" más

escuchados de la historia. Es un vulgarizador de teorías ajenas o, mejor dicho, el adaptador de las teorías abstrusas de los demás —y abstrusas son las de Descartes en lo que atañe a la masa de los lectores— al gusto poco difícil de esta masa, y su genialidad consiste en hacer decir claramente a los autores de estas teorías abstrusas aquello que no han dicho o apenas han sugerido. Se trata además de un adaptador que sabe adivinar y servir los deseos del público y, después del ejemplo que le había dado Bayle, la "víctima" elegida por él para estas adaptaciones fue nada menos que Descartes.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* —que examinaremos rápidamente a fin de dedicar mayor espacio a sus ideas políticas— Locke adelanta una tesis, sencilla al punto de resultar genial, según la cual todo se reduce a la sensación, o sea, que para él el espíritu no es sino el receptáculo pasivo de todas las impresiones que recibe desde afuera. Así, a la tesis incomprensible de las ideas innatas sostenida por la tradición cartesiana (Leibniz), substituye la de la pasividad: el espíritu recibe las sensaciones sin tener que desarrollar ninguna actividad espontánea propia, lo que resulta igualmente descabellado. Teoría, en efecto, tan difícil de hacer aceptar a quien disponga de una mente levemente filosófica que nuestro pensador se apresura a aportarle su célebre atenuante de la *apariencia de actividad* que ofrece el intelecto discursivo al fabricar ideas complejas con las ideas sencillas que le han entregado las sensaciones. La función del intelecto discursivo consiste, en lo que concierne a esta actividad, en la "distinción", en la "composición" o asociación y en la "abstracción". Papel extremadamente pasivo, como se ve, y contra cuyo absurdo la filosofía no dejó de levantarse, de Aristóteles a nuestros días. Para Locke, el es-

píritu no sirve más que para *mezclar*, como haría un boticario, las ideas obtenidas pasivamente por la experiencia, y no les agrega nada fuera de las tres operaciones más arriba indicadas, que son las de dividir, de reunir y de simplificar. De hecho, ¿para qué necesitaría representar otro papel, se pregunta nuestro boticario, si "todas estas ideas se reducen siempre a las ideas simples que el espíritu recibió... y qué son los materiales en los cuales se resuelven al fin todas las composiciones que de ellas se puede hacer, ya que las ideas simples salen todas de las cosas mismas y que el espíritu no puede tener otras (ideas) fuera de aquellas que le son sugeridas"?

Es que Locke no es ningún filósofo. Y así vemos cómo la definición de vulgarizador que acabo de aplicarle lo pinta perfectamente si, además de su sentido exacto damos a la palabra su contenido etimológico, es decir, que en filosofía Locke no es nada más que un propalador de ideas vulgares. Así lo comprendió Taine cuando escribió de él que "los límites son los que busca. Los encuentra pronto y ello no le aflige. Encerrémonos en nuestro jardín y trabajémoslo diligentemente". Definición que encuadra perfectamente en el último capítulo del *Candide* de Voltaire, quien escribió por otra parte: "Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage que Monsieur Locke". Es evidente la filiación del pensamiento de Voltaire con el de Locke, de cuyas construcciones Leibniz, al terminar la lectura del *Essay*, declaraba con toda suavidad que eran una *pauperrima philosophia*.

En efecto, al tomar como realidad típica tan sólo aquello que es visible y tangible, no hizo sino escoger lo más fácilmente alcanzable por el vulgo —culto e inculto— y, gracias a esa astucia, colmó las aspiraciones espirituales de los que olvidan que la filosofía

es necesariamente metafísica ya que sin ésta no es sino un catálogo de fenómenos sensoriales.

El mismo año que el *Ensayo sobre el entendimiento* —1690— el pensador inglés publicaba su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (el primero era una polémica contra un escritor inglés partidario de los Stuart). ¿Podemos esta vez también hablar de *pauperrima política?*

Su propósito es oponer su propia teoría del Estado al absolutismo de Hobbes que, con su *Leviathan,* había sostenido tan valiosamente la dinastía derribada por los puritanos. Se trata por consiguiente de una obra negativa cuya dialéctica va a desenvolverse a favor de las tesis de anti-absolutismo y de contención de la autoridad para contraponerse a las de monarquía de derecho divino y de razón de Estado. Obra concebida una vez más en función de otra obra y, por ende, nada original aunque haya engendrado ideas que, por cierto, nuestro autor, en su limitación intelectual, estaba lejos de sospechar. Este tratado obedecía a la necesidad en que se encontraban el partido *whig* y Guillermo de Orange —respectivamente actor y beneficiario de la usurpación— de calmar los escrúpulos de buena parte de la opinión inglesa que, al mismo tiempo que había estimado necesaria la revolución de 1688, tenía remordimientos de conciencia por haberla impuesto a un soberano legítimo. Obra de propaganda, pues, y, podríamos decir, escrita por encargo de quienes sentían que su poder vacilaba por culpa del tan inquietante principio de derecho divino.

Para destruirlo, Locke parte de los conceptos de "estado de naturaleza" y de "contrato originario" a fin de erigir en sistema la "distinción" del poder legislativo y poder ejecutivo y proclamar la limitación "humana" del poder político, limitación sancionada

en último análisis por el "derecho de insurrección de los súbditos".

Todo esto se trata de fundamentarlo y, desde un principio, entra en juego el artificio. Para él, en efecto, la existencia de los derechos naturales del individuo en el estado de naturaleza debe proteger a este individuo de los abusos del poder en el estado de sociedad. Mas se trata de una hipótesis, difícil de sostener, que no se construye sobre hechos históricos precisos. Entonces Locke recurre a aquel argumento cuyo valor —no digo validez— Bayle le ha enseñado y que constituye un medio eficaz de presión sobre las inteligencias medias: y es que la razón regulaba las relaciones de los individuos en el estado de naturaleza y que los derechos naturales han subsistido al transformarse este estado en el de sociedad y han subsistido precisamente para asegurar la libertad. El estado primitivo era libertario e igualitario y si los hombres no peleaban entre sí ello era debido a que la razón natural "enseña a todos los hombres, si se deciden a consultarla, que por ser todos iguales e independientes, nadie debe perjudicar a nadie en lo que atañe a su vida, a su salud, a su libertad y a sus bienes". Ya que, en dicho estado de naturaleza, existía el derecho de propiedad y ¿cómo no iba a existir si Locke y sus mandantes pertenecían a esta alta burguesía puritana de terratenientes y de industriales cuya fortuna era una consecuencia de las doctrinas de predestinación predicadas por Calvino? Por consiguiente, para justificar la propiedad como hecho anterior a todo convenio social, Locke descubre que los primeros hombres se apropiaron individualmente de los frutos de la tierra y de la tierra misma para *asegurar su trabajo y limitar su capacidad de consumo.* Entonces, ¿por qué *quisieron* los hombres salir de esta idílica situación y constituirse en sociedad? Preci-

samente para pasar del *bien vivir* del estado de naturaleza al *mejor vivir* del estado de sociedad. Ingenioso como se ve. Cuando peligra la cartera el hombre más mediocre es capaz de encontrar los argumentos más geniales. En el estado igualitario y libertario de las primeras edades, prosigue nuestro historiador, algunos hombres perversos podían verse tentados de abusar de esta libertad para destruir la igualdad, razón por la cual los hombres iguales y libres se reunieron e hicieron leyes para prevenir tales abusos y, llegado el caso, para castigarlos. Al hacer leyes crearon sociedades. Nada más sencillo y más lógico.

Pero este cambio tuvo lugar tan sólo por consentimiento puesto que "por ser todos los hombres naturalmente libres, iguales e independientes, nadie pudo ser sacado de aquel estado y ser sometido al poder político ajeno sin su propio consentimiento por el cual puede convenir con otros hombres juntarse y unirse en sociedad en vista de la conservación común, de la mutua seguridad, de la tranquilidad de vida, para gozar apaciblemente de aquello que le pertenece en propiedad y encontrarse así mejor protegido contra los agravios de aquellos que quisieran perjudicarle o dañarle". Y recalca: "*Esto sólo pudo dar comienzo en el mundo a un gobierno legítimo*".

Aquellos que, como Bossuet, pretenden que el poder monárquico es una prolongación del poder paternal primitivo se equivocan puesto que, por nacer el hombre libre y razonable, dicho poder paternal no puede ejercerse sino durante algunos años y es enteramente distinto del poder político. Este encuentra su origen *tan sólo* en el consentimiento. Asimismo, Maquiavelo y Hobbes se equivocan al asegurar que dicho origen está en la conquista, ya que "es siempre cierto que, sin el consentimiento del pueblo, nunca se pue-

de erigir forma alguna de gobierno". No existe, pues, ningún poder absoluto legítimo. Creerlo sería tan absurdo como pensar que para remediar los males que les causan los zorros los hombres considerasen preferible dejarse devorar por leones.

Los golpes anteriores han sido dirigidos contra Hobbes y Bossuet; este último está destinado a los Stuart cómplices de Luis XIV, ese monstruo sediento de la sangre de sus súbditos, que persigue tan cruelmente a los protestantes y quisiera devastar las Islas Británicas al fin liberadas de sus tiranos por el rey Guillermo. ¿Cómo puede ser éste un usurpador como pretenden los *tories* si no ha hecho sino responder al llamamiento de un pueblo martirizado por monarcas que encontraban su justificación en el derecho divino? Guillermo no es un usurpador, es solamente el agente humano que vino a Inglaterra para restaurar la autenticidad social mediante el consentimiento de los ingleses a los cuales devolvió con su acción su estatuto natural.

Los *whigs*, al llamarlo, invocaron las libertades parlamentarias violadas por Jacobo II. Estas libertades restauradas por el rey Guillermo, hay que asegurarlas de modo definitivo. Locke inventa entonces su teoría de la distinción de los poderes.

El hombre natural disponía de dos poderes que entregó a la sociedad: el de actuar libremente para su conservación o la de los demás y el de castigar los crímenes contra las leyes naturales. Asimismo, la sociedad, al recibir esta delegación por consentimiento, dispone de dos poderes: el legislativo, que normaliza el empleo de las fuerzas destinadas a la conservación del Estado y de sus miembros; y el ejecutivo, destinado a la ejecución de las leyes interiores. Razón por la cual, necesariamente, el ejecutivo y el legislativo deben caer en manos distintas si se quiere edificar

una monarquía conforme a la ley natural puesto que el segundo debe controlar al primero e impedirle abusar de su poder, tentación a la cual sucumben fatalmente aquellos gobiernos que concentran los dos poderes en una única mano. El poder legislativo constituye, pues, el poder supremo y está situado por encima del ejecutivo que —salvo algunas *prerrogativas reales*— no es más que un simple agente de ejecución.

El Parlamento —poder supremo y sagrado— no podrá transformarse en instrumento de gobierno tiránico porque los derechos naturales de los hombres a la libertad no desaparecieron con su consentimiento en transformarse en hombres que viven en sociedad, consentimiento inspirado por su deseo de vivir mejor, y, por consiguiente, de ser más libres. Así, pues, el poder legislativo nunca podrá extenderse más lejos de lo que pide el bien público, ya que "las obligaciones de las leyes de la naturaleza no dejan de existir en la sociedad" y, por el contrario, "llegan a hacerse más fuertes en muchos casos". Si por casualidad los legisladores o el ejecutivo sobrepasaran estos límites, el pueblo podrá recuperar el depósito que puso entre sus manos al consentirles la delegación inicial de poderes. Con ello, muy exactamente, Locke otorga al pueblo el derecho de insurrección. "El pueblo, en virtud de una ley que precede todas las leyes positivas hechas por los hombres —afirma el filósofo de Wrington— se reservó un derecho que pertenece generalmente a todos los hombres cuando ya no hay apelación posible sobre la tierra: el derecho de examinar si la justicia permite apelar al Cielo".

Y así, bajo un eufemismo hipócritamente puritano, el suave pensador abre la puerta a todas las subversiones. Pero, tras el púdico velo tendido por su *cant*, es fácil descubrir muchos de los sentimientos que intenta disimular. Primero, la envidia, propia de

los mediocres, que, por la igualdad, quiere nivelar los méritos hasta entonces reconocidos, y sobre todo los de la sangre, a su propia altura; envidia del burgués que, para asegurar el dominio económico de su casta, ha concluido un contrato con un usurpador extranjero y, gracias a ello, ha decapitado a la aristocracia tradicional para despojarla —según la ley natural— de los bienes que aún poseía. Luego, el miedo de perder aquello que tan penosamente ha sido adquirido, miedo que le incita a recordar al beneficiario del contrato que todo abuso de poder será castigado como lo fueron los de Jacobo II. Y también, advertencia hecha a los *tories* —todavía muy influyentes en las Islas— de que si volviesen a conquistar la mayoría en el Parlamento y se viesen por consiguiente tentados, como hizo Monck, de restaurar la dinastía "legítima", ello sería considerado como ilegal por los *whigs*, como contrario al contrato social, y que el pueblo se las arreglaría para "apelar al Cielo", es decir, para echarlos del poder. Finalmente, algo que es útil subrayar: fanatismo calvinista que, para la masa mediana siempre trabajada por escrúpulos religiosos, sirve de caución espiritual y moral destinada a encubrir una empresa que en el concepto de sus organizadores no obedecía a ningún presupuesto espiritual ni ético. En este llamamiento al Cielo reside todo el fanatismo hipócrita de un hombre y de una clase que, para sí, establecían un sistema de gobierno despojado de todo rastro de religiosidad, mientras que, para el pueblo, seguían señalando a la divinidad como el último recurso.

Al pueblo, Locke podía ofrecer este supremo consuelo. El optimismo burgués que expresa tan exactamente y que, al término de estos doscientos cincuenta años, resultaría ridículo si no hubiese tenido efectos tan trágicos, nacía entonces y no conocía limitacio-

nes. Basado en una preponderancia económica —considerada por Calvino como una prueba de la bendición divina— estaba forjando las armas que, en pocas décadas, debían asegurar la supremacía indiscutida de la oligarquía capitalista sobre la inmensa mayoría de la población, y aquellos a quienes infundía su seguridad debían utilizar todas las armas, inclusive las espirituales, capaces de acelerar su ascensión. Esta, una vez realizada, daría a la sociedad su forma definitiva y nunca más nada perturbaría el dominio de la oligarquía burguesa. Entonces, es decir, mañana mismo, todo mito religioso habría desaparecido del Estado. Razón por la cual, algunos meses antes de morir, Locke podía escribir en sus *Cartas sobre la tolerancia:* "Todo el poder del gobierno civil no concierne sino a los intereses civiles, se limita a las cosas de este mundo y no tiene nada que ver con el mundo sobrenatural". Desde ya, para Locke y para los beneficiarios de la usurpación de 1688, Dios no es más que una hipótesis. Aquello en que el pueblo sigue creyendo no es más que prejuicio y mejor es que ese pueblo ignorante siga durmiendo en sus hábitos supersticiosos. En cuanto a él, cuando muere en 1704 sin dolor ni remordimiento, no sospecha siquiera qué clase de explosivo ha entregado a hombres más audaces que él que, al utilizarlo muy conscientemente, sabrán hacer estallar el mundo.

La prudencia de Locke —prudencia relativa como hemos visto y que obedece más a su mediocridad que a su inteligencia política— no habrá servido de nada. Nacido el mismo año que él, Baruch Spinoza, desde su buhardilla de Amsterdam, se encarga de liquidar prontamente los prejuicios y las supersticiones que el inglés hubiera querido ver respetar algunos años más. Es que Spinoza no tiene que defender ningún interés,

ni propio ni de clase, y para su subsistencia le basta con pulir sin apresurarse cristales para anteojos. De sus meditaciones solitarias han salido un *Tractatus theologico-politicus* y una *Ethica*, con los cuales —más legítimamente que Locke— ha conquistado la audiencia de los filósofos.

En el *Tractatus*, establece algunas "verdades" que serán cuidadosamente recogidas. El momento ha llegado —afirma lo más tranquilamente del mundo— de hacer tabula rasa de todas las creencias tradicionales puesto que han dejado de ejercer su poder sobre la moral. Para determinar una nueva moral, la religión debe abandonar toda exterioridad. Esta exterioridad, en efecto, caracteriza a todas las religiones aún existentes pero singularmente al cristianismo que se ha transformado en un catálogo de ritos formalistas. Y esto vale también para las creencias políticas.

En lo concerniente a la religión, todos saben muy bien ahora que las Sagradas Escrituras son falsas o apócrifas, que los profetas son falsos profetas, que no puede haber milagros puesto que la naturaleza sigue necesariamente un orden inmutable. Las religiones, todas las religiones —es decir, el cristianismo que es el objeto del ataque—, no son sino meros hechos históricos que la historia misma supera fatalmente.

En el orden político, asimismo, los reyes no han hecho hasta ahora sino explotar en provecho propio los prejuicios religiosos. Nadie debe ignorar que el régimen monárquico es el arte de engañar a los súbditos cuya obediencia ha sido impuesta por los reyes en vista de asegurar sus intereses y predicada por los sacerdotes con el único propósito de enriquecerse. En materia política, como en materia religiosa, los sacerdotes son, pues, unos estafadores.

En uno y otro orden —en lo que concierne a las

religiones y a las constituciones— no hay otra solución fuera de la razón y del libre examen. Aplicando sistemáticamente este doble metro, los hombres comprenderán que la democracia es el régimen político más próximo del orden natural.

En su *Ethica,* el filósofo se ocupa directamente de Dios al explotar hasta el máximo el método cartesiano al cual da una forma rigurosamente geométrica. Proclama que todo lo que es está en Dios, fuera de quien nada puede concebirse: pues el hombre —alma y cuerpo— es un modo del Ser. Como tal, tiende a perseverar en su ser con un esfuerzo, que se llama voluntad cuando se trata del alma, apetito cuando se trata del cuerpo y deseo cuando toma conciencia de este esfuerzo. Así el deseo se torna elemento fundamental de la vida moral.

Entonces, resulta muy fácil invertir los datos del problema tradicional y proclamar que el hombre tiene su punto de partida, no en Dios sino en sí mismo puesto que, por el susodicho esfuerzo, llega a un Dios al que crea a su semejanza al revestirlo de todas sus debilidades. Así, si pretende partir de Dios, Spinoza parte en rigor de un Dios racional —es decir, despojado de sus atributos divinos— en el cual reintegra al hombre. Por esta reintegración, el hombre se hace el igual de Dios en el cual desaparece hasta el mismo mal. Consecuencia necesaria: todo lo que el hombre hace es legítimo puesto que, por ser Dios el bien absoluto, toda criatura tiene tanto derecho como poder para realizarse y se integra por el mero hecho de desear en la necesidad del Ser de Dios.

De tal suerte, desde Descartes y a pesar de los equilibrios metafísicos de Malebranche, mucho camino ha sido recorrido. Si todavía no se ha construido nada, por lo menos todas las tradiciones políticas y

religiosas —los "prejuicios" de los racionales— que sostenían la sociedad europea desde la descomposición de la Edad Media, han sido corroídas y minadas en su base con suficientes cargas explosivas como para hacerlas volar cuando se presente la oportunidad.

Gracias a Bayle, a Locke y a Spinoza —todos hijos legítimos de la filosofía cartesiana a pesar de sus aspectos distintos— el comienzo del siglo XVIII está marcado por un terrible forcejeo espiritual e intelectual que deja a los hombres desconcertados pero no entristecidos. Es que la empresa de demolición realizada en pocos años, si bien ha causado muchas ruinas, ha hecho nacer una gran esperanza que revela todo el optimismo de la época. Los racionales y los libertinos están convencidos de que sobre estas ruinas van a poder edificar el mundo nuevo de la Felicidad, una sociedad humana en la cual será tanto más agradable vivir cuanto más haya sido puesta fuera del alcance de Dios.

Desde ya, las bases sobre las cuales se levantará la ciudad terrenal están echadas, aunque sin rigidez excesiva puesto que, si bien se destruye, no se sabe muy bien cómo se va a reconstruir y que la sola voluntad que se llega a expresar claramente es la de rechazar todo lo que queda del pasado. Sistematismo tan sólo para derribar. En cuanto al futuro, puesto que no tienen prejuicios, todo resulta bueno para los hombres nuevos a condición de que se encuadre en la Razón abstracta cuya omnipotencia acaban de descubrir. Aplicada a todos los objetos de la actividad humana, sociedad, gobierno, moral, economía, legislación, etc., esta razón absoluta se presenta con el traje resplandeciente de una divinidad revelada a los hombres después de milenios de obscurantismo. Porque la muerte de los antiguos mitos ha tenido el

primer resultado, bastante regocijante, de hacer nacer nuevas divinidades y nuevos mitos. Y así, entre 1700 y 1730, la nueva religión proclama, con un espíritu de sistema que no es sino la inversión del tan despreciado fanatismo, los dogmas en los cuales pretende apoyarse para abrir, ante los ojos deslumbrados de la humanidad, las puertas de la edad de oro. El derecho natural substituye al derecho divino, el deísmo o religión natural a la religión revelada, la moral social a la moral cristiana; la creencia ciega en una felicidad terrenal fácil de conquistar por el progreso indefinido que nada ya puede interrumpir, el optimismo sistematizado hasta formar una verdadera y propia concepción del mundo, reemplazan al antiguo pesimismo engendrado por el temor de los fines últimos. Y la Ciencia, ella también abstracción divinizada puesto que ha nacido de la unión del progreso y de la razón, entrega al optimismo universal las bases de seguridad cuya ausencia, como todos saben ahora, causó por sí sola desgracias que los hombres, nunca más, tendrán que soportar.

4 — Bayle, Locke y Spinoza representan con mucha exactitud las posiciones ideológicas o teoréticas a partir de las cuales irrumpen las corrientes que, en menos de un siglo, han de acabar con la sociedad tradicional.

Bayle encarna el espíritu crítico que, al transformarse en fin suficiente a sí mismo, es decir, no ya en método de trabajo sino en un verdadero y propio criticismo absoluto, dará a la empresa de subversión su toque anarquizante, característico sobre todo de aquellos individuos que se han empeñado, cada uno por su cuenta, en destruir al cristianismo considerado por ellos como visión antirracional del mundo.

Spinoza, con su panteísmo racional según el cual

no hay entre Dios y el mundo sino una diferencia de punto de vista, entregará un pretexto metafísico a todo aquel que, por no atreverse a proclamar la muerte de Dios, pretenda mantenerse en una vaga religiosidad cuya característica será la exclusión de toda Iglesia dogmática, es decir, de toda religión revelada.

Mediante su sensismo, Locke proporcionará una filosofía —despojada de toda metafísica— a los libertinos que, desde Gassendi, ponen su moral en un hedonismo, excluyente no sólo de religiones, sino de la idea misma de Dios, y permitirá el nacimiento del materialismo y, por ende, del ateísmo.

Provenientes de horizontes muy diferentes, estos hombres tienen en común el punto donde quieren llegar, aunque piensen alcanzarlo con métodos diversos: la formación de un marco social en el cual las clases dominantes substituirán a las jerarquías tradicionales, es decir, una sociedad gobernada por las oligarquías del dinero y del "mérito" —se trata de dos factores que desde el siglo XVIII van constantemente unidos— y no ya por la aristocracia de la sangre. Pero, mientras en la monarquía tradicional el principio esencial de gobierno siempre se basó en la comunión entre la persona del monarca y el pueblo, ninguno de estos hombres nuevos habla en su sistema de hacer acceder a las clases humildes al gobierno del Estado. Y es que, para ellos, los pobres, por su misma condición —que los encierra en una situación de dependencia económica *insuperable*—, se encuentran en la imposibilidad de representar papel alguno en la sociedad, fuera de su estricta función profesional.

Aquellos que pertenecen a estas tres primeras categorías —baylistas, spinozistas, libertinos— actúan exclusivamente en el plano intelectual, por lo menos durante la primera mitad del siglo decimoctavo.

Por sí solos no pueden entrar todavía en el plano político de modo bastante vigoroso como para transformarlo. El caso mucho más complejo de Montesquieu hará posible esta entrada.

Las tesis del *Esprit des lois* sobre libertad, sobre origen de las constituciones, sobre formación de las sociedades, las recogerán en efecto todos aquellos a quienes su situación en el Estado prohibe la adopción de posturas extremas. Cuando publica el *Esprit* —1748— Montesquieu encuentra de golpe una audiencia extraordinaria, porque esta obra responde perfectamente a una *forma mentis* que el proceso de enriquecimiento de los años posteriores a la muerte de Luis XIV ha engendrado y poderosamente desarrollado, la de los conservadores a los cuales, además, abre la posibilidad de utilizar las corrientes filosóficas anteriormente estudiadas (inclusive el jansenismo); y concurre así a la formación de la especie de unanimidad intelectual que revela el fenómeno *Enciclopedia*. Unanimidad, por otra parte, más formal que profunda.

Aquéllos a quienes Montesquieu señala así el camino —los grandes burgueses conservadores— abren la puerta de la política a los "filósofos", aunque piensen reservarse el papel principal en el asalto emprendido contra las instituciones vigentes. Actúan en los salones, donde se forja la opinión, en la Corte, donde proceden poco a poco a aislar a la monarquía de la nación, en la administración, que llenan y controlan, en los Parlamentos, donde, en su calidad de magistrados, pueden imponer la política de reformas que dio su sentido histórico al siglo XVIII.

Desde el final del reinado de Luis XIV hasta la revolución de 1789, la vida política francesa —y europea— se condensa en efecto en la política de reformas emprendidas, según modalidades bastante di-

versas, pero siempre bajo el signo más o menos acentuado de las Luces, las cuales —si nos atenemos a los Estados católicos, Francia, España, Portugal, Lombardía, Toscana, Austria— obligan a los gobiernos a entrar en lucha contra la Iglesia de Roma, mientras que en los Estados protestantes —Inglaterra, Prusia—, tienden a apoyarse en las confesiones reformadas de cuyas filas sacan lo esencial de sus tropas.

Frente a los privilegios del clero *católico,* los príncipes proclaman su independencia, vuelven a desenterrar —en lo que tiene de más enmohecido— la vieja y olvidada querella de las investiduras, suprimen las inmunidades eclesiásticas y proclaman la superioridad del derecho civil sobre el derecho canónico.

Casi por doquiera, los príncipes absolutos —católicos— se hacen los mejores aliados de sus futuros enemigos ya que, por debajo de estas alianzas, se agitan desde ya los fermentos filosóficos y económicos que provocarán la ruina del principio monárquico. La organización social, todavía de tipo medieval, con sus clases medias y bajas protegidas por la organización corporativa, descansa en la idea de monarquía absoluta y de religión omnipotente y, por esto mismo, contradice el espíritu nuevo que invoca los principios de libertad filosófica —es decir, política— para imponer mejor los de libertad económica, es decir, el predominio de la oligarquía burguesa sobre las clases bajas y medias por el triunfo de la economía cosmopolita sobre la economía protegida tradicional. Y el espíritu nuevo ha hecho tales progresos que aquellos que se creen defensores de los ideales tradicionales ven sus armas volverse contra quienes —Iglesia y monarquía— habían creído ayudar. Tal es el caso de Juan Bautista Vico.

Cierto es que desde los grandes tratadistas de la razón de Estado (Maquiavelo, Hobbes) y desde los teóricos del derecho divino (Bossuet), la ciencia política se había hecho árida y transformado en un mero catálogo de fórmulas litúrgicas sin vida y sin interés.

Al hacer pasar esta ciencia de dichos tratados a la historia, Vico no intenta sino poner una nueva vivencia metafísica al servicio de la Iglesia y de la monarquía con su voluntad de unirlas en un todo universal.

Espíritu ecuménico —filósofo, jurista, teólogo, historiador, filólogo— este auténtico creador de la filosofía de la historia fue incitado a tomar parte en la lucha de ideas que estaba encendiéndose en Europa, por su oposición al cartesianismo triunfante gracias a Bayle, a Spinoza y a Locke.

Su concepto de la historia es grandioso. Considerando la conciencia como base necesaria y suficiente para la vida de los Estados, empieza por asegurar que la Ciudad se edificó "para permitir a los hombres vivir con seguridad fuera del alcance de los violentos y de los injustos". Coincidencia tan sólo aparente con las tesis lockianas ya que, para Vico, si bien existen "dos grandes luces naturales, una es que quien no puede gobernarse debe dejar el gobierno a quien pueda hacerlo, y otra que el gobierno debe pertenecer a quienes son *mejores* por naturaleza". Lo que significa negar rotundamente el principio de igualdad y, al ir más hondo, el de libertad naturales tan caros al filósofo de Wrington.

Estos "mejores" políticos pueden tender, en razón de sus vicios privados, a ejercer su tiranía sobre el pueblo. La historia nos muestra que los vicios en cuestión —cuando son los de aquellos cuya misión es el mantenimiento del Estado— se transforman fatal-

mente en virtudes provechosas para dicho Estado. La lucha entre la justicia y la historia encuentra pues su solución gracias a la tesis leibniziana de las armonías preestablecidas: "todo sale de Dios y vuelve a Dios", porque Dios reune en sí espíritu y materia y que, por consiguiente, los tres atributos de la divinidad, *nosse, velle, posse,* señalan necesariamente la vida del hombre y de la humanidad.

Contrariamente a lo que ha dicho Spinoza, la historia no destruye la filosofía. Asegurarlo resulta tan ridículo como pretender que la física destruye la metafísica (Locke).

El interés es la sensación que despierta la inteligencia del hombre y forma las naciones en la historia que, por ser una realización continua de ideas provocadas por la utilidad o la necesidad, pasa pues, así como el hombre, de la infancia a la juventud para acabar en la madurez. Para Vico, la historia de Roma, que es la de la lucha por el derecho entre patricios y plebeyos, lucha cuyas fases sucesivas realizan una justicia y cuyos hechos la preparan, contiene toda la historia del mundo y revela su prehistoria.

El terror reunió a los primeros hombres; los padres presidieron las primeras asambleas y los fuertes trazaron las primeras fronteras entre cuyos límites se refugiaron los débiles renunciando a su libertad y que los violentos cubrieron de sangre. Cierto es que Vico encuentra en Hobbes la fuente de su descripción del estado natural (como encuentra en Bodin lo esencial de su teoría de la descomposición feudal de la Roma antigua). Pero supera al primero en su interpretación de las formas civiles primitivas y al segundo en su análisis jurídico de las instituciones.

Allí donde Maquiavelo no había sabido observar sino grandiosas apariencias políticas y militares, Vi-

co descubre un derecho y una psicología universales. Para él, la historia es la física del derecho cuya filosofía es la metafísica. De modo que, así como la física no puede ser verdadera sino por su constancia y por la universalidad de sus fenómenos, la historia de Roma, cuyos fenómenos se repiten con constancia absoluta en la del mundo, es idéntica a la del mundo.

En una época en que la investigación científica de las fuentes entrega al historiador un material muy limitado, en que no se conoce sino bien poco de la historia de la India y de China, en que se puede utilizar sólo a los griegos, a los latinos y a los Libros Sagrados, allí donde el círculo trazado por Aristóteles y por Santo Tomás puede constituir una limitación, Vico lanza sin embargo su mirada hacia alturas hasta entonces desconocidas. Los persas, Esparta, Cartago, Egipto, los judíos, Atenas, todos, para él, repiten la historia de Roma. "La identidad de su idea histórica —escribe Alfredo Oriani en su *Lotta politica in Italia*— no es un plagio ni una transmisión, sino un carácter, una necesidad al mismo tiempo física y moral. El hombre, igual por doquiera, crea por doquiera la misma historia".

El inmenso esfuerzo desarrollado por Vico para crear una síntesis de la historia de la humanidad ha tenido grandes y profundas consecuencias sobre los conceptos históricos hasta él considerados como primordiales. Los acontecimientos políticos y militares que ocupaban el primer lugar pierden desde entonces gran parte de su importancia. Para Vico, la historia es, en efecto, la psicología de la humanidad, la legislación, el movimiento de la justicia y la revelación de la verdad en la historia. Por consiguiente, las contradicciones históricas no son más que aparentes y todas pueden resolverse si les aplicamos este metro

universal; si no la unidad divina y la unidad humana quedarían rotas.

El modelo de Roma proporciona, en efecto, su certidumbre a todos los modelos fragmentarios de las demás historias. Asimismo, todas las lenguas y todas las literaturas expresan el hecho romano. Homero, por ejemplo, con su Olimpo —patriciado divino— representa el patriciado de los Quiritas: la *Ilíada* describe las guerras perpetuas entre héroes, la *Odisea* las pretensiones de la plebe que quiere arrebatar el poder a los patricios, los cuales, después de sus derrotas, vuelven siempre a imponer el orden inclusive con los métodos más crueles. Así, pues, para Vico, las creaciones homéricas se transforman en símbolos políticos y elevan su verdad fragmentaria a la altura de una verdad representativa.

De esta empresa monumental —repleta de estallidos geniales y por consiguiente de estridencias— salieron una historia ideal, eterna, común a todas las naciones, y el derecho universal (como contragolpe Vico se vio llevado a proclamar la unidad del género humano puesto que el derecho es a la vez la causa y el efecto de la historia). Las tres edades del mundo —las de los dioses, de los héroes y de los hombres— constituyen la tríada progresiva de toda historia que se abre y se cierra como un círculo; los idiomas y las literatura reflejan estas tres fases y la historia, como la vida, es una repetición eterna en la cual no existen casos sino solamente leyes, no ya arbitrio sino orden. Civilización y formas políticas, plebe y patriciado, idiotez y genio, todo está contenido y dominado por su propio período a cuya realización sirve de modo fatal. Pero en toda historia el círculo se cierra y la humanidad muere para volver a nacer en el círculo sucesivo.

Vico, que lo ha observado y explicado todo a par

tir del modelo ideal de Roma, ve el Medioevo realizarse, es decir, acabarse, en las monarquías de su tiempo. Y, llegado al término de su empresa, se pregunta: ¿adónde va Europa?

No se atreve a contestar: ahora todo es decadencia; los cartesianos le recuerdan las estériles filosofías de la decrepitud romana; el individualismo que progresa —impaciente ante toda forma— le aparece como manifestación de un egoísmo que tiende a la fragmentación; el sensismo de Locke suprime la moral; la física cartesiana suprime a Dios. El círculo fatal está por cerrarse.

Como todos los grandes descubridores, Vico es incapaz de medir el alcance de su descubrimiento. Católico ferviente y humilde, no ve que sus sucesores aprovecharán su historia ideal —más vasta en el tiempo que el cristianismo al cual quiso reducirlo todo— para llevarla al espacio y nivelar el catolicismo a la altura de las demás religiones mientras su concepto del derecho universal les servirá tan sólo para negar el principio del derecho divino que pretendía sentar sobre bases dogmáticas. El, que no quiso comentar a Grocio porque no quería frecuentar a un hereje sociniano —odioso a su cristianismo ortodoxo— va a transformarse, entre las manos de muchos de sus comentadores, en un heresiarca infinitamente más peligroso, aquel que emancipa su siglo del peso de las autoridades —religiosas y políticas— al señalarle en la historia eterna el derecho universal como único principio. Y, bajo los tironeos de Condorcet y de Herder, de Comte y de Hegel, su progreso por círculos se transformará en aquel progreso por espiras que ocupa un lugar no desdeñable en las construcciones marxistas.

Desde ya podemos entrever cómo, sin la obra de Vico, la de Montesquieu habría estado desprovista

de sentido, por no decir que no habría podido realizarse.

Vico quiso ser el defensor de verdades reveladas y establecidas que ve atacar por todos lados y, en su afán de encontrar la unidad, podemos oír el eco de una última inquietud medieval, de un supremo grito contra el fraccionamiento del mundo político y espiritual puesto en peligro por la atomización cartesiana.

Es que este siglo no puede percibir tales ecos profundos porque es sólo de *todas* las ideas, a condición de que no busquen nada más allá de las formas; siglo cuyas glorias literarias se llaman Metastasio, Marivaux y Goldoni, cuyos filósofos son Condillac, Helvecio y Hume, cuya opinión es regida por Bolingbroke, Diderot y Voltaire, que a las visiones de Bossuet opone el naturalismo de Herder y a la angustia de Pascal el optimismo beato de Condorcet.

A estos hombres, ninguna construcción monumental destinada a fundamentar la vida de la humanidad en el supuesto lógico de sus tradiciones históricas, jurídicas y morales podía quitar la convicción de que todo aquello que había sucedido hasta la víspera no era sino incoherencia, estupidez y vergüenza. Y puesto que Vico había pretendido demostrar la realidad histórica y fatal, es decir, lógica, de estas tradiciones, alguien se encargaría de demostrar que dichas tradiciones no eran sino prejuicios, dicha historia acumulación de hechos desprovistos de sentido, dicho derecho fruto de la casualidad. Este hombre sería Montesquieu.

El presidente *à mortier* del Parlamento de Burdeos había leído la *Scienza nuova* —revelándose así como un original entre sus contemporáneos— pero

no como Vico hubiera deseado: esta lectura hizo nacer, en efecto, en su espíritu jurídico la convicción de que el derecho natural es la base necesaria de toda sociedad. Agréguese a esta convicción una fuerte dosis de espíritu burlón que, bajo el velo de la gravedad profesional, se disimula cautamente, y tendremos una mezcla susceptible de hacer volar cualquier obstáculo. A sus ojos, las verdades no son consideradas como tales sino porque son el fruto de tradiciones y de dogmas generalmente desprovistos de base racional. Y ello es visible en las *Cartas persas* (1721) —esta obra que la crítica universitaria llama "pecado de juventud" mientras contiene en germen lo esencial de su pensamiento tal como se expresará tanto en el *Espíritu* como en su tratado de la *Grandeza y decadencia de los Romanos*—. En efecto, cada vez que Rica y Usbek hablan de la excelencia de sus costumbres y de su religión al ofrecer a nuestra admiración tan sólo sandeces y usos supersticiosos, no hacen más que imponernos de modo paulatino la necesidad de utilizar el metro relativista, único capaz, según el autor, de entregarnos la esencia de las causas profundas. Así, por el cómodo canal de sus persas, el presidente ridiculiza a los reyes y al papa, los milagros y los ritos, y expresa la convicción de que todas las religiones son parecidas, aunque no se atreva a decir —en razón de su buena educación y de su prudencia— que son sobre todo p[illegible]mente inútiles puesto que la diferencia entr[illegible]n sólo relativa. Este hombre pertenece [illegible] teramente, al siglo XVIII y, entre él [illegible] Enciclopedistas no mide más difer[illegible] reside en una educación distinta. [illegible] desde ya han roto todos los puer[illegible]

Los hombres del siglo XVII cons[illegible] con desconfianza en razón de la

píritu humano. Es sobre todo en relación con el concepto —con el mito— de libertad, cómo Montesquieu nos interesa, porque de su concepto y de sus aspiraciones en esta materia podemos sacar iluminaciones muy precisas sobre las peculiaridades de su tiempo.

Frente a este concepto —que no era todavía un mito— los hombres del siglo decimoséptimo, trátese de políticos como Luis XIV o de religiosos como Bossuet, tenían una actitud tajante: por ser el hombre un pecador, víctima generalmente inconsciente de sus pasiones, el dogma religioso firmemente mantenido y la autoridad política absoluta son necesarios para asegurar el orden y la unidad social. Cuando Montesquieu reconoce que los juicios de los hombres no concuerdan entre sí, el *"vérité en deçà, erreur au-delà des Pyrénées"* de Pascal, le incita a proclamar, contra las tesis autoritarias, que si la naturaleza lleva a los hombres al error, ello es porque les pertenece, en cuanto que son seres "particulares, inteligentes... limitados por su naturaleza a actuar por sí mismos" (*Esprit des Lois*), ya que nunca "hacemos nada mejor que aquello que hacemos libremente al seguir nuestro genio natural" (*id*).

El deber de los gobernantes es por consiguiente amoldarse al genio particular de los pueblos, porque los hombres deben poder desarrollar libremente su naturaleza peculiar. Desde ya, podemos entrever las consecuencias. La ley es necesaria pero en la medida en que "es la razón humana". Razón entendida aquí como libertad dejada al hombre para desarrollarse plenamente.

Por esto "las leyes políticas y civiles... no deben ser más que los casos particulares en que se aplican", lo que excluye la posibilidad de considerar como válidos todos aquellos factores que Montesquieu

agrupa en lo que llama el "consejo eterno" —factores que no son sino la Revelación, el derecho divino, la moral religiosa dogmática y también el concepto de "ley inmutable".

Si contrariamente a quienes se llenan la boca hablando de contrato social, Montesquieu no alude al origen de la humanidad y de la constitución de la sociedad civil, tampoco hace referencia a los fines últimos. Se ocupa sólo de los fines particulares de los fenómenos sociales y así descubre —a través del *desorden aparente* de las cosas humanas— los principios que crean el orden entre los hombres. Y su análisis le entrega una visión parcial de casos particulares que quiere aplicar empíricamente a la solución del problema social.

Opina que la mayor parte de los legisladores fueron hombres limitados cuando no fueron "pobres hombres", llevados a su lugar eminente por el azar y servidores de los prejuicios y de la superstición. Y, para que los hombres salgan del surco milenario del prejuicio, Montesquieu con su *Esprit des Lois* pretende proporcionar a los futuros legisladores un método susceptible de hacerles encontrar las leyes que regularán de modo racional la vida social de los hombres. Con él, la legislación se hace ciencia aplicada y arte fundado en la investigación científica.

Este método basado en la mera observación desconoce enteramente la presencia del bien y del mal en la historia. El bien y el mal, en efecto, no son hechos jurídicos puesto que no pertenecen a la razón ni a la ciencia. "No justifico los usos, presento sus razones", establece nuestro magistrado. En un mundo que incluye las instituciones de todos los pueblos, nada en sí es bueno o malo, razón por la cual Montesquieu considera inútil una perfección que no cuadra con su método, puesto que "no considera la uni-

versalidad de los hombres ni de las cosas". Afirmación cuyo origen encontramos en el pasaje siguiente de las *Cartas* publicadas por Lord Bolingbroke en Londres, en 1737: "El sistema moral del mundo (está situado) es un punto muy por debajo de la perfección ideal (puesto que somos incapaces de concebir aquello que no podemos alcanzar), pero a una altura suficiente como para procurarnos un estado feliz, tranquilo o, por lo menos, soportable".

Los Fisiócratas son partidarios de la libertad económica que expresan con el axioma *"laissez faire, laissez passer"*. Dejad hacer a los hombres, dice Montesquieu, dejadlos vivir a su modo. En razón de la diversidad del espíritu humano, nadie puede dictar leyes absolutas valederas, razón por la cual el legislador debe permitir al hombre vivir libremente para que pueda desarrollar sus modos propios de sentir y de actuar. Razón por la cual asimismo, lejos de querer reducir la variedad de las formas humanas de vida a un común denominador, considera la búsqueda de los bienes, y no la perfección, como la meta histórica de la humanidad.

Y ello lo lleva a juzgar como igualmente justificadas todas las instituciones humanas, sin acordar preferencia a ninguna de ellas: "Cuando actúo, soy un ciudadano; cuando escribo, soy un hombre y considero a todos los pueblos de Europa con la misma imparcialidad que pongo en considerar a los pueblos de la isla de Madagascar", porque "soy hombre antes de ser francés ya que soy hombre necesariamente y francés por casualidad" (*Pensamientos y fragmentos inéditos*). En esto, Montesquieu es un cosmopolita como cosmopolita es el siglo XVIII.

Es que se considera en su casa tanto en el extranjero como en Francia, y se dice pronto a admitir cualquier forma de gobierno... menos el "despotis-

mo" —entended la monarquía absoluta tal como existe en Francia.

A este propósito sus variaciones sobre el tema político no se manifiestan sino cuando se trata de encontrar el mejor método de alcanzar la libertad.

Esta no constituye, para él, un ideal absoluto —la palabra es contraria a su economía mental—; es tan sólo un ideal realizable de modo relativo. No olvidemos que estamos en presencia de un gran burgués conservador, anglómano como todos los componentes de la "élite" bordelesa, nada revolucionario. Así, contrariamente al plebeyo Rousseau que pretenderá obligar a los hombres a ser libres, Montesquieu no intenta forzarles la mano. Trabaja tan sólo en favor de su clase y su ideal es la monarquía parlamentaria a la inglesa cuyas bases descubre en la moderación y en la tolerancia... con un poco de buena voluntad puesto que olvida los métodos con que dicha monarquía resolvía la cuestión católica y el problema irlandés.

Nuestro legislador —así como todos los pensadores del siglo XVIII— predica esa famosa tolerancia que inserta en el proceso social aunque se trate de un ideal abstracto sin proyección real en la historia; ésta nos enseña que, para regular las relaciones sociales y la vida de las naciones, ninguna sociedad, ninguna nación fue jamás tolerante ni moderada, puesto que la razón y la tolerancia abstractas siempre pertenecieron a los pensadores puros, no a los hombres políticos que actúan sobre la vida misma de las naciones y se enfrentan constantemente con las pasiones de los hombres, es decir, con ambiciones y con intereses contrastantes. Pero los hombres nuevos niegan la historia, que consideran como la reunión extravagante de hechos que se entrechocan con incoherencia en el libro de las naciones y cuyo motor

no es tanto la ambición o el interés como la superstición, madre de los prejuicios.

Gracias a la Razón, madre de la tolerancia, Montesquieu considera posible que los hombres puedan curarse de sus prejuicios al disipar las antiguas supersticiones: "Llamo prejuicios, no lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino lo que hace que nos ignoremos a nosotros mismos", es decir, lo dogmático y lo admitido, es decir, la religión revelada y la monarquía absoluta.

El odio de este hombre tolerante contra la monarquía absoluta disfrazada prudentemente por él con el nombre de "despotismo" que tan poco convenía a la monarquía francesa, no conoce limitaciones. Y ¿cómo no iba a caldearse este magistrado muy imbuido de sus fueros profesionales cuando, bajo sus ojos, en la desgraciada Francia donde había nacido por casualidad, "uno solo, sin ley ni regla, impone su voluntad y sus caprichos", tanto más cuanto que los *lechos de justicia* celebrados por Luis XIV y por su sucesor habían infundido a los colegas de París un miedo tan cerval que es legítimo pensar que los Parlamentos de provincias, inclusive el de Burdeos, no quedaron fuera de su alcance?

Así cuando Bossuet, en su *Politique tirée de l'Ecriture Sainte,* saca del precepto bíblico "Si Dios retira su mano, el mundo cae en la nada" el axioma según el que "si la autoridad cesa en el reino, todo entra en confusión", Montesquieu le opone su tesis de la voluntad de todos que concurre a formar un conjunto social armónico, dirigido más que impuesto por las leyes. Mientras Bossuet afirma que "cuando hay un rey, el pueblo no tiene más que quedarse en paz bajo su autoridad", Montesquieu proclama que el arte de gobernar consiste en combinar las particularidades

y las tendencias más variadas existentes en el seno de la nación y que ello es suficiente para llegar a un todo armónico y duradero. Tanto es así que para él —contrariamente al axioma tradicional que, si bien las generaciones pasan, la autoridad nunca muere—, los cuerpos políticos se modifican según las circunstancias y se adaptan a las funciones particulares ya que la sociedad es una vasta combinación de "necesidades" humanas variables.

El catolicismo había dividido a la humanidad en dos grupos, el de los cristianos y el de los paganos. Montesquieu propone e impone otro reparto al dividir a los hombres en pueblos europeos, es decir, libres, es decir, dotados de un ideal mediano común que encuentra su fuente en el cosmopolitismo, y en pueblos esclavos que quieren atenerse a sus ideas propias y que consideran a la nación en la cual nacieron "por casualidad" como aquélla que debe ser servida antes que las demás. Es que para él la libertad supera y derriba las limitaciones nacionales y le permite considerar a Europa como un conjunto ya realizado situado por encima de los intereses nacionales. Su discípulo italiano, Pietro Verri, escribirá algunos años más tarde, en sus *Considerazioni sul lusso:* "Actualmente, bien pueden los hombres de Europa encontrarse divididos en distintas provincias y bajo diferentes gobiernos; en realidad, viven todos bajo una mansa religión de paz, con usos, costumbres y opiniones casi parecidos y forman más bien diversas familias en un solo Estado que naciones diferentes".

Nos será permitido preguntarnos si, mientras habla de monarquía parlamentaria, Montesquieu no disimula un pensamiento infinitamente más audaz; si más allá de una forma transitoria de gobierno no espera el advenimiento de un sistema menos limitado

en el espacio y que, evidentemente, corresponde más auténticamente a los deseos de su clase; si en su espíritu este sistema no era el de una república agrupadora de todos los "pueblos libres" que, al superar la forma anticuada de las monarquías nacionales, permitiría la instauración del régimen oligárquico cosmopolítico correspondiente a las "necesidades" de la burguesía ilustrada. Si bien, por prudencia, se detiene a medio camino, el favor con que sus discípulos, particularmente Verri, Ortes y, sobre todo, Gorani, acogen las manifestaciones "iluminadas" de ciertos príncipes, no es ya nada más que una táctica destinada a permitir la instalación en el Estado de dichas oligarquías burguesas cuya ascensión Montesquieu quiso hacer posible.

No resulta difícil, pues, que para el autor del *Esprit,* las diversidades que oponen unas a otras a las monarquías nacionales desaparecerán tan sólo cuando Europa se realice como todo armónico, realización que en buena lógica no puede tener lugar mientras los Estados conserven su forma monárquica. Dicha forma es exclusiva de toda unidad continental lo que implica que esta unidad puede ser alcanzada tan sólo gracias a la forma republicana.

Asimismo, las diversidades religiosas, que tironean a la nación europea entre católicos y protestantes de las diversas sectas, son una causa de división política y económica. Si, hasta entonces, la Iglesia luchó en vista de la unión de las distintas confesiones cristianas, las tesis cosmopolitas de Montesquieu y de sus discípulos implican que, al hacerse Europa como todo político-económico, la preocupación religiosa será desplazada y reducida a un lugar secundario, y Dios situado fuera del alcance del hombre, *"remis à sa place"* de una vez por todas. Reducido a un papel de hipótesis abstracta, se transformará en

un concepto innocuo en el cual las monarquías absolutas no podrán ya apoyarse, como no podrán apoyarse en el principio de derecho divino alimentado por la presencia de un Dios personal. Doble operación que permite a Montesquieu expresar ante el principio de autoridad una impaciencia que le entrega lo esencial de su dialéctica: "Los ríos corren a mezclarse en el mar: las monarquías van a perderse en el despotismo" (*Esprit*). Puesto que el poder tiende fatalmente hacia el exceso, es necesario evitar reunir toda la autoridad en una misma mano y debemos contrabalancear los diversos poderes entre sí. El hombre quiere ser libre, el gobierno tiende a la opresión; nada mejor, pues, que limitar estas potencias una por otra de modo de que "el poder frene al poder" (*id*). Para ello, ante todo, es menester situar, frente al poder del soberano, el del pueblo, utilizando la base de una delegación de poder: "Así como en un Estado libre cada hombre, de quien se supone que tiene un alma libre, debe ser gobernado por sí mismo, sería necesario que el pueblo en su conjunto dispusiera del poder legislativo. Pero, como esto es imposible en los grandes Estados y está sujeto a muchos inconvenientes en los pequeños, es necesario que el pueblo haga por intermedio de sus representantes todo aquello que no puede hacer por sí mismo" (*id.*).

Este ligero obstáculo levantado entre la monarquía absoluta y la democracia integral por "representantes", tan caros a Montesquieu porque pertenecen a una burguesía cuya ascensión está por coronarse en la instauración para la eternidad del régimen oligárquico que todo el comienzo de este siglo prepara, este obstáculo el plebeyo Rousseau no vacilará en derribarlo y en hacerlo sinónimo a su vez de prejuicio y de reacción.

5 — Todo sucede alrededor de 1750, año que señala con mucha precisión el pasaje de las ideas nuevas del plano de la mera discusión teórica en que se habían acantonado hasta entonces al del enfrentamiento práctico con la contingencia. Y la publicación en este mismo año del *Prospecto* de la *Enciclopedia* no puede ser tomada como una simple coincidencia ya que, en verdad, no es otra cosa sino la primera manifestación concreta de este pasaje. Cuando en 1750 igualmente, Kaunitz, Canciller de María Teresa, declara que "para levantar una buena fábrica hay que derribar la vieja", y Voltaire asegura que "en nuestro siglo, los hombres adquirieron más luces de uno a otro cabo de Europa que en todas las edades precedentes", ello tampoco es una mera casualidad. Una nueva forma mental que, poco a poco ha ido generalizándose en las *élites*, estalla de golpe y, saliendo del campo de la especulación, pretende hacer oír su voz en la arena política.

El movimiento nació en Inglaterra y allí quedó en cuanto que sistema. Francia asegurará en adelante la difusión destinada a la conquista espiritual de Europa. Con la *Enciclopedia* las teorías abstrusas se mudan en moneda asequible a todas las fortunas, en ideas simples y claras susceptibles de penetrar en todas las cabezas; se transforman así en armas de fácil manejo contra el antiguo régimen gracias a la ironía de Voltaire; en aspiraciones hacia un orden social nuevo merced al sentimentalismo de Rousseau; en posibilidad de realizar una parte importante de las construcciones intelectuales de la Razón gracias a la alianza del absolutismo con el iluminismo.

Ahora no se trata solamente de filosofía, sino también y sobre todo de la organización de la conquista del Estado. La cuestión que se hace esencial es, por consiguiente, la que consiste en encontrar una defi-

nición del concepto de soberanía, definición que sea al mismo tiempo una fórmula anestésica y permita dicha conquista por adentro. Los hombres de las Luces han comprobado, en efecto, que no es posible proyectar en la realidad las tesis constitucionalistas del *Esprit* antes de que profundas mutaciones políticas arranquen a los soberanos una parte de su poder. Y, por una extraña inversión, la primera fase de la época práctica concurre a definir y a fundamentar el concepto de absolutismo, por doquiera en Europa, menos en Francia.

De la premisa que la soberanía saca su origen del consentimiento general y tiene su fin en el bien común se concluye que es ilimitada e irrevocable. Así, los representantes alemanes de la escuela del derecho natural (Puffendorf, Thomasius, Christian Wolf) insisten en la coincidencia entre los conceptos de absolutismo ilimitado del soberano y de bienestar del pueblo. Para ellos, la delegación de poderes concedida por el pueblo al Príncipe para que asegure el bien común no puede ser sino total y el Príncipe no debe encontrar limitaciones más que en la conciencia de sus propios deberes. Para los franceses —sigo aquí a Mercier de La Rivière, principal exponente de la escuela parisiense del derecho natural—, el absolutismo es la mejor forma de gobierno porque incluye su propia garantía: el Príncipe —que administra el Estado como sus bienes personales— tiene, en efecto, interés en gobernar rectamente, mientras que corre graves peligros si olvida sus deberes. Como se ve, la escuela alemana busca sus puntos de apoyo en el derecho concebido abstractamente como armazón primordial del Estado y de la sociedad —actitud conforme a la mente de la nación—; mientras que la francesa pretende descansar sobre valores racionales que, esta vez, le entrega, en sus líneas gneerales, la

escuela fisiocrática. Actitud conforme aquí también a la corriente general del pensamiento francés enemigo de las abstracciones jurídicas o metafísicas cuando se trata del arte de gobernar.

Esta nueva doctrina, ya sea en su interpretación alemana, ya sea en su atenuante francés, toma el nombre de "despotismo legal", no porque lo fundamenten constituciones escritas sino porque, en la mente de sus teorizadores, obedece a las "leyes supremas de la naturaleza".

Veremos pronto por qué razones la monarquía francesa no podía más que rechazar esta nueva concepción del principio de soberanía, mientras que las demás dinastías europeas le brindaron en un principio una acogida sin reservas.

Por el momento, podemos comprobar que de la teoría del "despotismo legal", sale un absolutismo aparentemente más vigoroso, puesto que, según ella, ninguna fuerza puede desde ya oponerse a un poder que encuentra su motor necesario y suficiente en el bien común. Pero los efectos de esta curiosa alianza entre monarcas iluminados y subversivos —aunque se trate de subversivos que operan cautamente —no tardan mucho en revelar profundas fallas orgánicas que descubren el vicio esencial de este absurdo connubio.

Ya despojado casi sin esfuerzo el concepto de soberanía de todo contenido religioso, la guerra estalla fatalmente entre Estado e Iglesia y la iniciativa de las hostilidades parte de los soberanos ilustrados. Para ellos, el clero, puesto que obedece a un soberano extranjero, constituye un Estado en el Estado y esto crea una situación insoportable para las monarquías de nuevo cuño cuya misión es extender su control a todas las actividades sociales y espirituales de la nación por ser el súbdito algo así como un pupilo que hay que guiar en cada uno de los instantes de su

vida. "Mi pueblo —solía decir el déspota ilustrado Federico II, amigo del filósofo Voltaire— mi pueblo es un niño enfermo".

No ha sido frecuente en la historia la proyección tan rápida sobre la realidad de un movimiento exclusivamente especulativo en sus comienzos. Para limitarnos a este caso específico, siempre nos encontraremos con la misma explicación por lejos que queramos buscar, y es que este fenómeno no se ha vuelto posible más que por las nuevas condiciones económicas que, alrededor de 1750, transforman de modo fundamental todos los rasgos de la sociedad; y ésta es una de las razones por las cuales la vieja dinastía capeta se opuso con todos sus medios a dicha transformación y asumió así una actitud que proporcionó a los hombres nuevos un arma ideológica suplementaria contra ella.

La política económica tradicional se fundaba en el mercantilismo, doctrina según la cual el soberano favorece la acumulación de las riquezas con el designio de proporcionar mayores ventajas al tesoro; política, en fin de cuentas, guiada por propósitos de prosperidad inmediata, es decir, rara vez inspirada en la voluntad de tener presentes las repercusiones del hecho económico sobre la estructura político-social del país, y en la búsqueda razonada de las fuentes de la economía nacional.

Las Luces se encargan de descubrir estas fuentes por cuenta de los soberanos —que no son iluminados sino cuando aceptan sin pestañear las lecciones de los filósofos—, de encontrar las leyes permanentes de la economía y de sentar las bases de una política económica que busca su inspiración, no en la utilidad inmediata, sino en una concepción orgánica deseosa de levantarse sobre principios generales

racionales. Así nace la economía política y tal es la esencia de la empresa fisiocrática tan íntimamente ligada a la empresa enciclopédica, a pesar de divergencias aparentes.

Así pues, al lado del progreso cada vez menos contrastado de sistemas filosóficos cuya línea general tiende a la laicización de la sociedad, el siglo XVIII asiste a la eclosión de una ciencia económica con pretensiones universales cuyo designio es quebrantar el marco estrecho de los varios mercantilismos nacionales.

La base de esta doctrina descansa, como era de esperar, en el llamado derecho natural. Paralelamente a los filósofos que piden la libertad política apoyándose en el concepto "científico" de una libre humanidad primitiva, aquellos que abogan por la libertad de la propiedad y del contrato económico parten del supuesto de que los individuos son bastante razonables como para utilizarla solamente en vista del desarrollo de sus posesiones, es decir, de sus capacidades sociales. Al empresario al que, en el marco mercantilista, el Estado tiene que educar, sucede de este modo el empresario —emancipado porque es naturalmente libre y razonable— que, fatalmente, actuará en vista del interés general, aunque no tardará en situarse por encima del Estado y, por ende, del interés general.

Teniendo en cuenta el ejemplo dado por Inglaterra que fue la primera entre las naciones europeas en emprender, a partir de la revolución burguesa de 1688, la transformación racional de su economía, François Quesnay funda la escuela fisiocrática que encontrará sus mayores exponentes en Mirabeau —*l'Ami des Hommes*— y en Turgot, y sus enemigos más decididos en el abate Galiani y en Necker.

Quesnay cree descubrir que las fallas de la econo-

mía francesa —que, según él, repercuten en la economía europea— residen en su sistema proteccionista y aboga por consiguiente por el libre intercambio de los productos de la industria, del comercio y, sobre todo, de la agricultura. Frente a los mercantilistas para quienes el libre juego del dinero era la principal fuente de riqueza, ve esta riqueza en la extensión del suelo cultivable y en la abolición de las barreras aduaneras interiores e internacionales. Deja pues de lado el factor consumo y pone el acento en los de producción y de distribución, y si su sistema tiende exclusivamente al libre desarrollo de la gran empresa agrícola, ello es porque, según él, el trabajo invertido en la tierra es el único capaz de proporcionar remanentes invertibles en su misma fuente contrariamente a la industria y al comercio cuyas rentas quedan generalmente fuera de la empresa.

En el sistema económico así imaginado —y la historia nos dice hasta qué punto fue gratuita dicha imaginación— la clase social más importante —la única clase social importante— es la de los terratenientes, quienes, por sacar rentas del arriendo de sus tierras, ven sus capitales invertidos concurrir al aumento de sus capitales disponibles y estos últimos contribuir constantemente al aumento de sus posesiones por la absorción de las explotaciones medias y pequeñas pertenecientes a la clase de los labradores. Estos, por su parte, cuando no desaparecen físicamente, desaparecen como factor económico activo puesto que dependen de la absorción de sus productos por los terratenientes. Consecuencia fatal: la prosperidad de la economía general depende de la extensión ilimitada de la renta de la tierra.

El mercantilismo clásico, al impedir el "viaje" interior y la exportación de los granos, hace imposible el desarrollo general. Desde ahora, la única norma

razonable reside en que la libertad de la producción agrícola irá desarrollándose tanto más cuanto que el Estado, los Estados favorezcan más el libre cambio de los productos.

Por su parte, los comerciantes y los industriales constituyen una clase estéril incapaz de producir un superavit porque viven únicamente de la renta de los terratenientes y de los beneficios de los agricultores independientes. En la nueva economía, el Estado cuidará que el valor de su producción permanezca equivalente a su costo ya que, si aquél llegara a superar a éste, las riquezas que se acumularan de este modo no podrían ser alcanzadas sino a expensas de la clase productora de los terratenientes.

Así que para Quesnay como para sus discípulos, si el primero de los principios reside en la abolición de las viejas Corporaciones, las cuales —bien o mal— *aseguraban* la vida económica y social de la nación, no menos importante es la convicción de que la industria y el comercio constituyen para esta vida un mal igualmente fatal cuando llegan a representar un papel preponderante. Se lo demuestran los ejemplos de Holanda, de Venecia y de Génova, si bien desde el punto de vista histórico estos ejemplos no valgan nada puesto que se trata de pequeños Estados cuya economía estaba enteramente determinada por el comercio marítimo y desprovista de la mínima actividad agrícola. Pero hemos visto que la preocupación histórica no ocupaba ningún lugar en el pensamiento dieciochesco cuya metodología consiste siempre en partir de un hecho reducido —la Ginebra de Rousseau, la Venecia de Quesnay— para señalar un hecho más amplio siempre indicado como una meta ideal que, o bien hay que alcanzar todavía —la Europa sin fronteras de Montesquieu y de Verri—, o bien no corresponde en lo más míni-

mo a la realidad histórica —la utópica China de Quesnay—. Para éste, en efecto, el "orden económico racional" basado en la preponderancia de la agricultura —único orden susceptible de determinar una situación sólida y duradera de prosperidad, "un imperio fijo y duradero" que fuera a la vez un "reino ideal"— existía en la China de su tiempo tal como la encontraba, forzando los textos, en las relaciones de los misioneros jesuitas que, indirectamente y muy a su pesar, ello es de suponer, contribuían así a la fundamentación de una de las empresas más utópicas del siglo de las Luces.

En las expresiones "imperio fijo y duradero" y "reino ideal" encontramos una vez más la esencia de este siglo. Por una parte, convicción, inspirada en la "necesidad" de clase, de que el triunfo de la alta burguesía ha de instalarse pronto sobre fundamentos perennes; por otra, voluntad de hacer estallar los rígidos marcos tradicionales impuestos por los prejuicios nacionales y de dar fuerza de ley a los preceptos del cosmopolitismo económico; por fin, determinación despiadada de mantener encadenado a la tierra el inmenso orden de los campesinos considerado como enfermo de infantilismo para la eternidad. El supuesto científico de la gran empresa agrícola —cuyo primer efecto será la absorción de la pequeña explotación— no tiene orígenes más nobles. Como tampoco los tienen las extrañas tesis sobre la esterilidad de la clase industrial ya que los "economistas" han comprendido que la transformación de las pequeñas empresas artesanales de estructura familiar en conjuntos sociales más desarrollados es susceptible de atraer a las ciudades masas de campesinos arruinados y de quitar a la agricultura la mano de obra barata y dócil con la cual cuenta la burguesía para edificar el cosmopolitismo económico de sus sueños.

Ello nos hace ver cómo el absolutismo, al buscar en las construcciones filosóficas un aliado que le sirviera en su lucha contra los vínculos sociales heredados de la Edad Media, se proporcionaba un poderoso enemigo virtual aunque éste haya esperado, para transformarse en antagonista efectivo, que la monarquía, recuperando la conciencia de su misión histórica, intentara volver a su cauce tradicional mediante una política de "reacción" que le permitiría realizar con sus solas fuerzas la política de reformas económicas y sociales exigidas por las nuevas necesidades. Es decir, que se decidiese a restaurar el antiguo concepto de monarquía popular tan profundamente contrario a la tentativa de la burguesía de captar las fuentes de riqueza y las palancas del mando a expensas del pueblo al tiempo que de la forma tradicional de soberanía.

Y aquí se hacen necesarias algunas observaciones.

El concepto monárquico basado en el principio de derecho divino no era consubstancial más que a la monarquía francesa. Y creo que en esto reside la causa primera de que la revolución de 1789 haya estallado en Francia y no en cualquier otro país de forma monárquica.

Es que la dinastía capeta con sus novecientos años de poder ininterrumpido había tenido todo el tiempo necesario para que este principio suscitara el consentimiento general de los súbditos y, en su conciencia de levantarse sobre derechos históricos y morales imprescindibles, debía ser forzosamente la primera en despertar de la anestesia que las ideas nuevas inyectaban en el organismo de las naciones europeas. Dinastía más fuerte, porque más legítima, que las demás —las cuales al fin de cuentas eran dinastías usurpadoras—, era al tiempo más débil que ellas porque no tenía el vigor que la audacia proporciona

a los usurpadores. Fuerza que la empujaba a actuar contra las corrientes subversivas; debilidad o, mejor dicho, escrupulosidad que la obligaba a luchar a la defensiva con timidez o a destiempo. Porque es necesario señalar aquí que jamás, durante el siglo XVIII, la monarquía francesa se alió conscientemente con las Luces si bien coqueteó dos veces con ellas —en el momento de la expulsión de los jesuitas y durante la experiencia fisiocrática de Turgot—, ya que nunca olvidó su misión de monarquía muy cristiana.

Por ello mismo, las fuerzas de la subversión debían volcarse sobre todo y tan sólo contra Francia. De estas fuerzas, los Habsburgo, usurpadores en Bohemia y en Hungría —como lo eran en Austria en la medida en que ni eran ya siquiera Habsburgo auténticos—, los Hohenzollern, advenedizos en el concierto de los reyes, los Orange, usurpadores y advenedizos en Inglaterra, no tenían nada que temer y bien podían coquetear con las Luces mientras los Capetos les sirvieran de escudo. Y tanto es así que, solamente cuando esta dinastía milenaria se derrumba, las dinastías usurpadoras del resto de Europa se agrupan para hacer frente al peligro revolucionario y abandonan de golpe todo aquello —hombres e ideas— que las pone a su vez en trance de muerte.

Ya que, mientras de 1750 a 1789 los filósofos encuentran en la inseguridad jurídica de las casas reinantes en Austria, en Inglaterra, en Prusia, aliados que les permiten exponer sin contraste sus tesis sobre despotismo ilustrado —es decir, sobre monarquía laicizada—, consideran desde el comienzo que la tarea necesaria y urgente consiste en neutralizar, antes de derribarla, la monarquía francesa de derecho divino, único obstáculo entre ellos y el poder.

Pero para realizar este designio hay que cosechar

aliados, cualquiera sea su naturaleza, y crear una opinión que haga posible el asalto.

Entre estos aliados, los menos encarnizados y los menos vocingleros no serán por cierto los jansenistas, quienes, a partir de 1750, se empeñarán, bajo su disfraz de puritanos insoportables, en sostener, en calidad de asesores morales destinados a engañar al buen pueblo cristiano, a los Príncipes iluminados en su lucha contra la Curia romana y contra los jesuitas y se pondrán por consiguiente al lado de los filósofos contra la unidad católica y la monarquía legítima.

Pero, para ir de Port-Royal a D'Alembert, el camino para seguir era bastante tortuoso.

En efecto ¿qué es la *Enciclopedia*?

Se trata de una empresa que, concebida como operación comercial por algunos libreros, se transforma en las manos de Diderot en un arma filosófica que, no por ser muy vasta es menos confusa, y a la cual el muy mediocre *Discurso preliminar* de D'Alembert no aporta luz alguna. La ampulosidad del *Prospecto*, la vacuidad del *Discurso* y los sutiles disfraces del primer tomo no podían en verdad suscitar sospechas, sobre todo si tenemos presente que Diderot, D'Alembert, Voltaire y Montesquieu habían sabido proporcionarse la protección de la Pompadour, una mujer sedienta de popularidad, de d'Argenson, jefe de la policía y de Malesherbes, director de la librería real, es decir, censor oficial. Habrá pues que esperar algún tiempo antes de que una parte de la opinión se inquiete, y cuando los poderes públicos —minados por dentro— se decidan a intervenir, será demasiado tarde; el astuto método de los *renvois* —tan ingeniosamente utilizado por Bayle— habrá conquistado el sector "ilustrado" de la opinión pública con su des-

pliegue de ciencia barata, de ironías fáciles y de inmoralidades elegantes.

Ahora bien, a dos siglos del acontecimiento, resulta fácil comprobar que, en el designio de quienes la concibieron, la *Enciclopedia* constituía una empresa razonada contra la religión, un asalto cauteloso contra las instituciones políticas y una tentativa apenas velada de disgregación moral.

En 1750, la decadencia literaria es completa; nunca la poesía, el teatro, la novela fueron tan pobres y estériles. Ha cambiado el concepto de la literatura que ya no es el arte de expresar la belleza sino el de expresarse en el lenguaje de todos puesto al servicio de la llamada "utilidad social". Instruye pero no conmueve. Para Diderot y sus asociados, todos aquellos sentimientos que, nacidos de los prejuicios anticientíficos, traban el desarrollo de la moral social utilitaria cuyas bondades proclama el empirismo, son nocivos, y más que ningún otro el sentimiento religioso generador de los seculares prejuicios morales. Es que Francia, en sus clases ilustradas, está en pleno trastorno moral, se glorifica de sus vicios elegantes y no puede ya contener su impaciencia ante el freno que quiere seguir imponiéndole la religión, la "superstición" insoportable de Roma aliada con el igualmente insoportable despotismo de Versalles. Luis XV puede tener favoritas, ello no quita nada a su función de perro de guardia de la moral cristiana, porque, en Francia, nadie todavía llega a separar la idea de monarquía de la de religión.

El trastorno espiritual se generaliza tras el relajamiento de las costumbres de modo que Diderot y D'Alembert podrán representar con relativa facilidad su papel de exponentes de las nuevas tendencias. Pueden proclamar la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, lo que es un excelente medio para elimi-

nar las de la Providencia, afirmar que nada está fuera del alcance de la razón, lo que permite negar lo sobrenatural. Y si Diderot, que es ateo, no lo proclama porque no le gusta ir a Vincennes, ni D'Alembert porque sueña desesperadamente con entrar a la Academia Francesa, no lo hacen sino para adherirse más ruidosamente a la transparente ficción deísta.

La tradición transmitida por los siglos e ilustrada por la falange de pensadores que Luis XIV supo agrupar, hacía de la tierra el centro del universo, del hombre la obra maestra de la creación y de Dios el supremo hacedor, es decir, que supeditaba todas sus consideraciones filosóficas, artísticas o científicas a la consideración suprema de la causa final. El gran designio de la empresa enciclopedista consiste en destruir este principio y en ridiculizar la creencia en dicha causa final.

A partir del momento en que podemos no ser la preocupación central de Dios, ente hipotético nada demostrado, el concepto teocéntrico del mundo se derrumba y la historia de la humanidad toma otra dirección. Por consiguiente, revolución en la historia y en la filosofía de la historia que hay que rehacer *ex novo*. Asimismo, puesto que el hombre no es la obra maestra de la naturaleza, cambia de modo fundamental el concepto tradicional de las ciencias naturales. Aquí también habrá que rehacerlo todo y el nuevo método científico, ahondando las enseñanzas de Descartes, decidirá que la razón basta para explicar todos los fenómenos: "los hechos, cualquiera sea su naturaleza, constituyen la verdadera riqueza del filósofo", proclaman los Enciclopedistas, sin pensar que el más consecuente de ellos, Rousseau, descubrirá pronto que estos hechos son muy comprometedores cuando se trata de alcanzar de verdad la edad de oro. Mientras tanto, para Diderot y D'Alem-

bert, la razón ya no es una facultad crítica o metafísica que supera las apariencias para edificar un mundo sólido y real, sino el resultado de la experiencia mediana —es decir, mediocre—, la negación de todo aquello que está más allá de las sensaciones.

La clave del éxito de esta empresa reside esencialmente en que no exigía ningún esfuerzo a la inteligencia. Considerando el estado en que habían caído los espíritus en 1750, nos resulta fácil, por consiguiente, comprender hasta cuáles honduras llegaron Diderot y sus amigos y ello tanto más fácilmente cuanto que el partido de enfrente no podía oponerles más que publicistas sin talento.

¿Cuál era su doctrina? Fuera del constitucionalismo de Montesquieu y el cientificismo de D'Alembert, no podemos encontrar en verdad nada que responda a esta pregunta, de suerte que hay que hablar tan sólo de doctrina negativa. Y ésta la define muy bien Diderot cuando dice, en el artículo *Enciclopedia:* "El hombre es el término único al cual hay que reducirlo todo; haciendo abstracción de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué importa el resto?"

En verdad nada de ello es muy consistente y esto hubiera debido bastar para que en una generación todo volviera a su cauce tradicional. Pero las ideas, por inconcluyentes que sean, tienen generalmente consecuencias que aquéllos mismos que las lanzan no pueden siquiera sospechar. Y si las ideas negativas y negadoras expresadas por la *Enciclopedia* tuvieron los efectos que conocemos, ello es debido sobre todo a la inconciencia de algunos déspotas ilustrados que, al pretender utilizarlas, introdujeron al enemigo en la plaza, a los aliados que se eligieron entre los "amigos de la verdad" —así se llamaban a sí mismos los jansenistas— y a un plebeyo mal vestido y peor edu-

cado que, venido de su Ginebra natal, se las arregló para sacudir la férula de los *beaux esprits* y para llevar hasta sus más extremas consecuencias —que ellos no habían siquiera sospechado— las lecciones que los filósofos introdujeron durante algún tiempo en su poco sólida cabeza.

En 1717 y en 1720, el Regente, para pacificar el Reino, había impuesto silencio a los adversarios de la bula *Unigenitus*. La declaración, por la cual, el 2 de septiembre de 1754, Luis XV volvía a tomar solemnemente la misma medida, se dirigía tanto a los aceptantes como a los apelantes. Es que, entre 1720 y 1754 habían tenido lugar numerosos acontecimientos, algunos de los cuales, si provocan dicha declaración, han de llevar de modo fatal a la supresión de los jesuitas; que era lo que buscaban racionalistas, galicanos y jansenistas. La evolución de los espíritus, que se concreta alrededor del fenómeno *Enciclopedia*, ha llegado, pues, a determinar esta reacción por parte del rey, pero a hacer posible, al mismo tiempo, la realización de esta esperanza en la cual el sentimiento religioso ocupa muy escaso lugar. Ya que sería útil comprender, de una vez por todas, que la supresión de los jesuitas, arrancada al papa Clemente XIV en 1773, respondía esencialmente a una preocupación política, como lo demuestran los acontecimientos que van de la bula *Dominus ac Redemptor* a la revolución francesa.

Esta lucha política del jansenismo contra Roma y contra la Compañía ofrece un espectáculo aparentemente contradictorio cuando se la considera en su conjunto, ya que mientras en Francia actúa de modo constante contra la monarquía, la vemos apoyarse en los poderes públicos en Lombardía y, sobre todo, en Toscana donde, según ciertos historiadores, el espí-

ritu de Port-Royal encontró su refugio después de las persecuciones borbónicas. No existe, sin embargo, tal contradicción si tenemos presente que la esencia de la dinastía que reina en Milán y en Florencia tiene bien poco en común con la dinastía capeta. La atribución de Lombardía a los Habsburgo fue el resultado de una componenda diplomática al término de las guerras de Sucesión, sin que las potencias tuviesen en cuenta —cuando se trató para ellas de construir el castillo de naipes conocido con el nombre de equilibrio europeo— los intereses ni los sentimientos de los súbditos de esta rica provincia. Lo mismo había sucedido cuando se extinguió en Toscana la dinastía medicea, con la diferencia que, esta vez, los súbditos manifestaron abiertamente su reprobación ante este hecho que consideraban como una usurpación. En ninguno de estos dos casos, el clero —poco jansenista en el momento del pasaje de las provincias en cuestión a una familia extranjera— había manifestado el menor entusiasmo, tanto más cuanto que la Santa Sede se había declarado contraria a semejante solución que volvía a abrir las puertas de Italia al "imperialismo" germánico. Actitud perfectamente comprensible si se considera que, más que en una oposición diplomática de principio, se inspiraba en un espíritu de previsión que los hechos vinieron pronto a confirmar, puesto que los Habsburgo (complicados de Lorena) no tardaron en abrir de nuevo la vieja querella de las Investiduras. Es decir, que no esperaron mucho tiempo para poner sobre el tapete la milenaria pretensión imperial de la primacía del poder civil sobre el poder religioso. Cada vez que la monarquía francesa tuvo que luchar contra la Santa Sede no le fue difícil conquistarse el consentimiento general porque los franceses sabían que tales querellas duraban poco y que

sus reyes se reconciliaban siempre pronto con el papa quien, a su vez, acogía cualquiera oportunidad para confirmarlos en su dignidad de reyes muy cristianos. En Francia, existía pues una íntima comunión entre catolicismo, pueblo y monarquía. No así con los Habsburgo de Italia cuyas tendencias al regalismo se manifestaron desde el primer día y que siempre fueron como un agregado artificialmente puesto sobre los pequeños Estados que gobernaban. Y allí no tenían otro remedio, si querían mantenerse, fuera del de combatir al clero que les era contrario y que el pueblo escuchaba, y de aliarse con los enemigos de este clero romano, los muy pocos filósofos y los muy pocos jansenistas. De hecho, esta triple alianza no tardó en forjarse y llegó a constituir uno de los espectáculos quizá más curiosos de esta segunda mitad del siglo XVIII, tan fértil sin embargo en acontecimientos sorprendentes.

En Francia, las condiciones eran muy distintas. El rey consideraba la bula *Unigenitus* como artículo de fe cuya aplicación debía ser exigida en todo el reino sin que ello implicara una violación de las libertades galicanas. Pero Luis XV no era hombre violento y hubiera preferido que el tiempo aportara su solución a este peligroso problema. Tal no era la opinión de los aceptantes quienes llegaron —y ello pertenecía a sus atribuciones sacerdotales— a exigir de los apelantes conocidos un billete de retractación si querían ser admitidos a la práctica de los sacramentos. El nuevo arzobispo de París, Christophe de Beaumont, a quien nadie podía sospechar de servilismo en razón de su espíritu de independencia para con los poderes públicos, ni de ambiciones mundanas en razón de la pureza de su doctrina y de su vida irreprochablemente humilde, fue uno de los más enérgicos en esta campaña anticismática. Pero, co-

mo no era un hombre que actuara con diplomacia, proporcionó a los jansenistas y a sus colegas o amigos del Parlamento la oportunidad que esperaban.

En febrero de 1752, un hermano Boüettin, cura de la parroquia de Saint-Etienne-du-Mont, negó la absolución final a un sacerdote apelante que no había querido dar su adhesión a la bula. El Parlamento entró inmediatamente en acción y ordenó el arresto de Boüettin que huyó de la jurisdicción de París. Beaumont se identificó oficialmente con el párroco.

Entonces los parlamentarios, dirigidos por su primer presidente Maupeou —que no tenía nada de jansenista— entregaron al rey sus primeras amonestaciones (*Remontrances du 15 avril 1752*). Según Augustin Gazier, ésta era una magnífica oportunidad que el Parlamento ofrecía a Luis XV para separar a Francia de Roma. ¿No escribe acaso que si el rey "no hubiese estado obligado a representar, no sin hipocresía, su papel de rey muy cristiano y de hijo primogénito de la Iglesia, habría podido separar lo espiritual de lo temporal y restaurar la paz"? Lo que resulta bastante extraño bajo la pluma de un católico. Pero, en razón de su hipocresía, Luis XV sostuvo a Beaumont, dando así a Maupeou y a sus colegas motivos suplementarios para seguir en su espíritu de oposición. Los incidentes no podían sino multiplicarse hasta que, en diciembre de 1752, el asunto de la hermana Perpetua incitó a los parlamentarios a convocar a los pares del reino para que juzgasen al arzobispo Beaumont. Luis XV a pesar de su extraordinaria longanimidad rara vez desmentida, se irritó y prohibió la reunión, sin, por otra parte, tomar ninguna medida drástica.

Los buenos burgueses, confundiendo la paciencia del monarca con aquello que llamaban su debilidad, redactaron sus famosas *Grandes Amonestaciones* so-

bre los deberes del clero y los "derechos de la Corona" —admírese la sutileza que permite atribuir a una Corona que no pide nada derechos que no son más que las propias pretensiones— y las publicaron el 15 de abril de 1753. Esta vez, Maupeou, que no quería complicaciones y pensaba en su carrera, enfermó de gota y pasó su pluma de presidente a Molé. Menos astuto que su colega y, en todo caso, que su nieto, aquel famoso Louis-Mathieu Molé quien se las arreglará para servir a todos los regímenes que encuentre durante su larga vida, el pobre hombre firmó, sin sospechar la tempestad que iba a arruinar al Parlamento y a él inclusive.

La paciencia del rey se había agotado. El 4 de mayo, conminó a los parlamentarios a que obedecieran. Los rígidos magistrados, tan adictos algunos días antes a los derechos de la Corona, se pusieron en huelga interrumpiendo así la administración de la justicia. La contestación fue fulminante. En la noche del 8 al 9 de mayo, 193 parlamentarios fueron encarcelados o confinados y las tres cámaras (*Enquêtes, Requêtes* y *Grand' Chambre*) fueron exiladas a Pontoise, lugar tan agradable que, actualmente, sirve de residencia forzosa y de penitenciaría para los delincuentes comunes. Este exilio duró hasta el 1º de setiembre de 1754, día en que, a consecuencia de una sumisión sin reservas, Luis XV les permitió volver a París. El 4, registraban sin pestañear —aunque los considerandos fueran muy severos para ellos— la famosa *Ley del silencio* por la cual el Rey ordenaba a apelantes y a aceptantes que renunciasen a toda polémica sobre la bula *Unigenitus*, sin quitar a los ordinarios el derecho de tomar todas aquellas medidas disciplinarias susceptibles de asegurar la paz en la Iglesia y en el reino. La guerra se volvió sorda y, para no perder el contacto con el público, los

"amigos de la verdad" siguieron sus ataques contra la Bula y los jesuitas en su periódico *Les nouvelles ecclésiastiques* (fundado en 1728, este órgano del jansenismo siguió publicándose sin interrupción hasta 1803, inclusive durante el Terror). Y además, las hostilidades contra la Compañía se extendían a todo el continente. En 1759, Pombal —después de haber inventado un complot de los jesuitas contra la vida del rey José— los expulsaba de Portugal, dando el ejemplo a Austria, a Toscana, a España, a Nápoles y a Francia.

Y, en efecto, no se trataba ya de discusiones sobre las doctrinas de San Agustín relativas a la Gracia; se trataba simplemente de suprimir un "Estado en el Estado" en nombre de las Luces, y esto da su rasgo definitivo a la preocupación "exclusivamente religiosa" de la secta. ¿No escribe acaso Saint-Simon en sus *Memorias* que "este partido" debe ser considerado como "republicano en la Iglesia y en el Estado"?

El padre La Valette, apoderado de la Compañía en la isla de la Martinica, había mandado a unos negociantes marselleses un buque cargado de especias en pago de una deuda de 2.400.000 libras. Pero el buque fue capturado por los ingleses y La Valette, desaprobado por sus superiores por haberse lanzado en empresas financieras, no pudo volver a reunir la suma necesaria. Los negociantes atacaron entonces a la Compañía ante el Parlamento de París. Esta era una oportunidad única, una de aquellas que nadie puede siquiera soñar para aplastar a su peor enemigo. No tanto porque se tratara tan sólo para los magistrados de obligar a la Compañía a que pagase las deudas de uno de sus miembros, sino porque les permitía actuar de modo despiadado contra la existencia misma de la Sociedad.

Tanto es así que, después de haberla condenado a pagar 1.552.000 libras a los marselleses, el Parlamento examinó sus constituciones y todos los documentos que los jansenistas, los filósofos y los galicanos quisieron presentarle como obra de los jesuitas. El proceso estaba hecho por anticipado.

Un auto del 6 de agosto de 1761 declaraba a la Sociedad de Jesús "inadmisible por su naturaleza en cualquier Estado civilizado" y la declaraba "definitivamente disuelta y privada de todos sus derechos".

Escribe A. Gazier, sin insistir esta vez en la hipocresía del soberano, que "el 18 de noviembre de 1764, el mismo rey, después de haber vacilado mucho tiempo, suprimió pura y simplemente a la Compañía de Jesús en Francia, a instancias de Mme. de Pompadour y del ministro Choiseul"; Choiseul y la Pompadour, estos amigos de la Enciclopedia.

Si Gazier triunfa con tan poca serenidad, Glasson, después de reconocer que los jesuitas "cometieron error sobre error, y carecieron completamente de habilidad", opina en su obra *Le Parlement de Paris:* "Cierto es que en Francia este asunto infirió un rudo golpe a la religión y aumentó la fuerza de los filósofos. El Parlamento había desplegado tanto encarnizamiento contra los jesuitas tan sólo a causa de su galicanismo... ¿Cómo pudo no ver que al declarar una guerra a muerte a la orden de los jesuitas, se hacía el aliado de los filósofos y causaba el mayor perjuicio a la religión?"

Es que en los años 1761-1764, muy pocos parlamentarios se preocupaban por la religión católica *romana* o, mejor dicho, no se preocupaban por ella más que para combatirla, ya sea en nombre de los principios políticos del jansenismo, ya en el de los conceptos de los filósofos en cuestión. Y, en esta campaña, los parlamentarios jansenistas no tuvieron

más que seguir a sus colegas "galicanos" (es decir, racionalistas ya que sabemos qué utilización estos miembros de la llamada "Iglesia de Francia" hacían de sus famosas libertades). Y la contestación a la pregunta de Glasson la encontramos en la definición siguiente debida a D'Alembert: "La filosofía es exactamente aquella que por boca de los magistrados ha llevado la sentencia contra los jesuitas; el jansenismo no fue más que su solicitante". Solicitante que había tenido todo el tiempo necesario para preparar su acción, si A. Gazier puede escribir a propósito del breve *Dominus ac Redemptor* con el cual Clemente XIV proclamó la disolución de la compañía: "Si los jesuitas dejaron de existir en 1773, ello es sobre todo porque Pascal les había inferido en 1656 una herida mortal, *hoerebat lateri lethalis arundo*". Lo que destruye su tesis según la cual jamás existió alianza alguna entre "amigos de la verdad" y filósofos.

Después de los jesuitas, quedaba por neutralizar a Roma. Operación juzgada suficientemente fácil por los soberanos iluminados y por sus aliados filósofos y jansenistas ya que, al destruir ella misma sus defensas avanzadas, la Santa Sede acababa de entregar la llave de la plaza. Y aunque los supuestos no fueran idénticos, idéntico era el propósito, como nos lo demuestran los hechos que precedieron, señalaron y siguieron el famosísimo Sínodo jansenista anticlerical que tuvo lugar en la ciudad de Pistoia, en 1786, bajo la égida del Gran Duque Leopoldo de Habsburgo-Lorena.

Uno de los grandes difusores del jansenismo en Toscana, fue el P. Gaspare Cerati (fallecido en 1769), proveedor general de la Universidad de Pisa, quien, a pesar de su puritanismo riguroso, fue el íntimo amigo de Montesquieu, de Fontenelle, de Vol-

taire y de Maupertuis que —los tres últimos por lo menos— no beneficiaban de una reputación de moralidad a prueba de balas. Otro patriarca de la secta en el Gran Ducado fue su amigo el P. Bottari de quien E. Codignola escribe en su *Giansenismo toscano* que "el proselitismo antijesuítico fue (su) pasión fundamental"; y muy fundamental debía ser si le permitía infundir vigor renovado al ministro de Toscana en Roma, el muy masón y anticlerical caballero Giovanni Gianni. Pero, después de la supresión de la Sociedad de Jesús, el representante más activo del jansenismo en su alianza con Leopoldo —otro masón de gran categoría— fue Scipione de' Ricci, obispo de Pistoia, y el más intrigante, el que fue un tiempo su asesor teológico, el canónigo Fabio De Vecchi el cual, aunque no vacilara en tener relaciones muy seguidas con la Iglesia cismática de Utrecht, escribía en 1771, dos años antes del breve de disolución: "... las noticias de los jesuitas tocan siempre directamente a la Iglesia. Las buenas le son funestas y las malas son el consuelo común de los cristianos que no se contentan con serlo tan sólo de nombre". Ceguera por lo menos igual a la que Glasson achacaba a los parlamentarios de París.

"Cierto es —escribe Codignola— que en el jansenismo fermentan, desde su mismo origen, pero de modo particular después de Quesnel, la reivindicación de la libertad de la conciencia religiosa individual, el rechazo de cualquier forma de autoritarismo extrínseco y formal, la fe en la inspiración directa e inmediata de Dios a través de la gracia, un concepto del *rationabile obsequium* paulino en el cual el acento cae bastante más sobre el *rationabile* que sobre el *obsequium,* un notable revisionismo crítico, todas cosas que hacen de él un movimiento destructor de la tradición de la Contrarreforma tal como se había cris-

talizado en la Sociedad de Jesús. Este impulso revolucionario, empero, se reveló abiertamente tan sólo más tarde y, si el principado lo hubiese conocido, se habría liberado mucho antes de estos aliados peligrosos".

Antes de registrar este impulso, el Gran Duque, imitando la conducta de su hermano José II en Austria y en Lombardía, lo utilizaba para su política de supresión de las viejas inmunidades eclesiásticas. Esta supresión llevaba a la incautación por el Estado de los bienes de la Iglesia y al derecho para los príncipes de nombrar a los obispos, según la sentencia emitida por Giuseppe Zola, profesor de la Facultad de Teología de la universidad de Pavía, ciudadela del jansenismo regalista, que si "el gobierno del Estado debe ser el que guía... los clérigos deben ser los ejecutores de la empresa".

Así, en medio de la desaprobación casi unánime del clero y de los fieles, Leopoldo y Scipione de' Ricci pudieron preparar su empresa del Sínodo jansenista que, en su propósito, debía quitar al papa su autoridad para entregársela al Concilio. Propósito ya viejo y que no hace más que repetir la maniobra de los filósofos contra Dios puesto que, aquí también, se trata de *remettre à sa place* al "Obispo de Roma", lo que, muy exactamente, coincide con el designio de Voltaire de *"écraser l'Infâme"*.

En este Sínodo, en el que tomaron parte solamente jansenistas bien probados —que no podían pretender representar sino una ínfima minoría del clero gran ducal—, se adoptó cincuenta y siete proposiciones tendientes a someter al papa a la aprobación de un concilio ecuménico, a quitarle todo derecho de intervención en las relaciones del clero y del Estado y a dejarle sólo una apariencia de autoridad espiritual. Como la asamblea estaba compuesta únicamente por

partidarios suyos, Ricci se creyó invencible y su falta de cautela le impidió ver la trampa que le tendían ciertos ministros fieles a Roma al hacer aceptar por el Gran Duque la idea de una Asamblea general de los arzobispos y de los obispos de Toscana, destinada, según ellos, a la adopción de las famosas proposiciones y a la convocatoria de un sínodo nacional y, por vía de consecuencia, de un concilio ecuménico. El obispo, el 1º de enero de 1787, empujaba a sus amigos que juzgaba demasiado cautos, a que aceptasen esta idea, y se expresaba según una curiosa estilística que recuerda poderosamente los más genuinos hallazgos de la elocuencia macarrónica del siglo XIV: "El Señor Dios, mediante un Soberano verdaderamente religioso (era masón militante) quiere que, a partir del centro de Italia empiecen a disiparse aquellas tinieblas que desde siglos cubrían *faciem terrae*. Usted debe ser uno de los mayores instrumentos de este propósito y ruego vivamente al Señor para que le llene cada día más de su Gracia *onde evellas et destruas, aedifices et plantes*, en beneficio de ésta mi amadísima Iglesia". Como se ve, se trataba sobre todo de hacer del obispo de Pistoia el igual del de Roma.

Leopoldo, que no ha dejado en la historia —como Gran Duque de Toscana y, luego, como Emperador de Austria— el recuerdo de un hombre extremadamente inteligente, estaba tan seguro como el obispo de un triunfo aplastante sobre la Curia romana y el grupito consideraba muy próxima la destrucción de la "aristotélica filosofía". Pero el día de la inauguración, el 23 de abril, De Vecchi vio que la empresa se presentaba con rasgos bastante borrosos y pretendió hacer aceptar la curiosa tesis según la que, cuando los Concilios hablan de unanimidad, "no se quiere entender unanimidad física y material, sino más bien

una unanimidad que resulta de la convicción, la cual puede ser producida igualmente por el mayor o por el menor número, cada vez que el número o mayor o menor tiene mejores razones para convencer e iluminar a los opositores". Fue derrotado en ésta como en casi todas las proposiciones de carácter demagógico que, juntamente con Ricci y los teólogos granducales, hizo ante la Asamblea, como la de atribuir a los párrocos votos iguales en importancia a los de los obispos en las reuniones diocesanas, proposición aprobada por el Sínodo de Pistoia y tendiente a una democratización de la Iglesia. Los "amigos de la verdad" fracasaron igualmente en su tentativa de hacer condenar un compendio de teología propugnador de "las máximas más descaradas contra la autoridad de los soberanos a quienes llama, en términos precisos, Ministros del Papa, que sostiene los atentados de Gregorio VII, disminuye la autoridad de los Concilios Generales y hace del papa un déspota universal" (De Vecchi). Y sin embargo el orador había desarrollado una gran elocuencia contra la "jerga escolástica de Santo Tomás" a favor de la claridad de San Agustín como la desarrolló para hacer aceptar —pero en vano— una propuesta del Príncipe tendiente a la supresión de las limosnas y de las cuestúas de que vivían las Ordenes Mendicantes, acusadas por él (tan sólo porque eran fieles a Roma) de ser, en razón de "su dependencia... para con la liberalidad y beneficencia del pueblo... más indulgentes que los demás" y de ver así "sus confesionarios más frecuentados por las personas sin costumbres y mundanas".

En estas condiciones, los trabajos de la Asamblea llegaron a su término el 5 de junio de 1787, con muy poca satisfacción de Leopoldo y de los riccianos que no habían obtenido nada, ni siquiera aquello que había proporcionado una gloria tan pura a José II en

Austria y en Lombardía con la institución del matrimonio civil y del divorcio.

Este intento, comparable tan sólo a la "piratería de Efeso", había terminado en un fracaso. Pero este fracaso era más aparente que real. Si bien el magisterio de Roma no había podido ser quebrantado, fermentos revolucionarios se habían insinuado en una parte del clero italiano, como Pascal y sus discípulos los habían instilado en un sector no muy extenso pero infinitamente activo del clero francés. Gracias a Port-Royal y a Pistoia, gracias sobre todo a la colaboración monstruosa entre estas dos centrales de los "amigos de la verdad", que la prosa de las *Nouvelles ecclésiastiques* cimentaba como las cimentaba el odio común contra Roma, gracias a esta colaboración con los pensadores de las Luces, numerosos sacerdotes habían aprendido a no considerar ya como esencial el magisterio eclesiástico de los papas.

Esta alianza debía fracasar ya que uno y otro de sus componentes tenían caminos muy distintos. Mas no es extraño comprobar desde ya la existencia de una base ideológica, a partir de la cual los jansenistas, profundamente irritados, ya sea por la oposición de los reyes de Francia ante la invitación lanzada por Pascal y Arnauld para romper los últimos lazos con Roma, ya por la impotencia de los "déspotas iluminados" para hacer triunfar la "verdad", sintieran agitarse en ellos la vaga esperanza de encontrar en un régimen democrático, que la Revolución Francesa iba a hacer posible, un medio para realizar su secular sueño antirromano.

La doctrina que necesitaban para cumplir abiertamente este paso, no hacía muchos años que Juan Jacobo Rousseau la había entregado a la humanidad.

SEGUNDA PARTE: LA REBELION DE LOS POBRES

Au milieu de tant d'institutions qui tombent de vieillesse, la Propriété reste debout, assise sur la Justice et forte par le Droit.

RAYMOND-THÉODORE TROPLONG

1. — Lev Shestov, según contaba Julien Benda, pasaba horas en la trastienda de un café, la cabeza entre las manos, lanzando suspiros desesperados ante su impotencia para resolver el misterio de los orígenes de la humanidad. Ignoraba, o había olvidado, que estos orígenes, Rousseau los había explorado, el 12 de junio de 1754 muy exactamente, día en que dedicaba a los "Magníficos, Muy Honorables y Soberanos Señores" de la República de Ginebra su *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.*

De vivir aún, el buen Locke se habría horrorizado ante esta manifestación inconveniente con la cual un plebeyo republicano, enemigo de todas las sociedades existentes —inclusive de la que su dialéctica había hecho ingerir tan a duras penas a los ingleses del tiempo de María y de Guillermo— pretendía calzar sus botas y, llevando hasta los límites más extremos los argumentos de su *Gobierno civil,* hacerse pasar

por su hijo con el fin de destruir mejor el sacrosanto principio de propiedad.

En un siglo en que el refinamiento de la vida social ha llegado a un punto próximo de la perfección, cuando la razón razonante hace del hombre civilizado algo parecido a aquellos frascos refulgentes que en la frialdad de las cámaras asépticas esperan la hora de ser abiertos, Rousseau es un patán grosero y un sentimental lleno de lágrimas equívocas que, sin el menor asomo de pudor, se destapa por sí solo. Villano llegado Dios sabe cómo a un mundo bien ordenado donde todos viven en función de los demás, donde todo está regulado muy firmemente, es, con la hipertrofia de su yo, el egoísta más estridentemente perfecto. Ante estos franceses secos, irónicos y generalmente desprovistos de corazón que, como Voltaire, se las arreglan para vivir agradablemente en sociedad, la menor señal de indiferencia provoca en él verdaderas crisis de histeria porque su vanidad retórica necesita de un auditorio constantemente pendiente de sus labios. Y esta vanidad morbosa se apoya en el desorden de una moralidad que una imaginación ilimitada alimenta de fantasmas y en una falta total de voluntad. En realidad, Rousseau es un abúlico y un atrabiliario.

Pero, como está dotado de toda la astucia del plebeyo trepador, explota esta situación desde el primer día, se viste aún peor, se hace más grosero si ello es posible, y multiplica lágrimas y crisis de nervios. Todas sus posturas no son más que la inversión de las que observa en los salones, como un mono que, en vez de imitar ciegamente, hiciera exactamente lo contrario de todo lo que hace su amo. Y con las mujeres *beaux esprits,* cuya "moralidad" no consistía tanto en defenderse como en saber rendirse *selon les règles,* se conduce brutalmente desde el comienzo

y, cosa curiosa, esta conducta no le cierra más que pocas puertas. Su brutalidad de cochero encanta a esas flores de libertinaje.

Además, es un loco delirante cuya preocupación patológica es el disfraz de la verdad, disfraz tan lógicamente llevado —la lógica de los locos— que llega a persuadirse a sí mismo de su propia sinceridad. Y esto nos entrega la clave de su pensamiento.

Cuando, en 1749, decide tomar parte en el concurso organizado por la Academia de Dijon sobre el tema: *Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes contribuyó a depurar las costumbres,* Rousseau, si debemos creer a Diderot, no sabía exactamente qué tesis defender y, más bien, se inclinaba a sostener la de la excelencia del papel del Renacimiento. El gerente de la *Enciclopedia* le habría convencido de que tomara la postura inversa a fin de imponerse a la atención del público con una tesis, extravagante por cierto, pero capaz de seducir por su carácter paradójico. En sus *Confesiones,* el ginebrino se defiende contra esta "calumnia" y, en verdad, nada de eso importa mucho ya que Rousseau era un espíritu bastante desprovisto de prejuicios morales e intelectuales como para dirigirse hacia donde lo llamara la moda con la sola ayuda de su astucia de plebeyo. No le importaba defender una tesis u otra, adaptar a cualquier punto de vista su "sinceridad" y su dialéctica ya que quería tan sólo triunfar en la opinión y llegar a ser considerado por fin como un pensador profundo.

Que su lamentable *Discurso sobre las ciencias y las artes* le haya dado la notoriedad, ello nos parece incomprensible ahora, pero hay que reconocer que era muy natural en una época en que bastaba cualquier idea —buena o falsa, no importa— para convencer a los salones que quien la emitía era un filósofo. Lo

esencial consistía en presentarla de manera brillante, y esto Rousseau, con su elocuencia que recordaba a Bossuet, supo hacerlo magníficamente aunque presentara la tesis sumamente ridícula del Renacimiento como traba en el desarrollo de la civilización humana, y la del hombre naturalmente bueno corrompido por la sociedad. Diderot tenía razón: tan sólo esta dialéctica apriorística puesta al servicio del infundio bien presentado podía seducir a los espíritus hastiados y falsos que en 1750 aplaudieron estrepitosamente el veredicto de la Academia de Dijon cuando dio su primer premio al *Discurso* de Rousseau.

Cuatro años más tarde, la misma Academia le proporcionaba otra oportunidad para confirmar su reputación de filósofo, al abrir un nuevo concurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, concurso en el cual nuestro pensador tomó parte con su famoso *Discurso* publicado en 1755. La manera misma de formular la pregunta indica suficientemente qué camino los sabios provincianos deseaban ver tomar a los concursantes. Pero, esta vez, la dificultad era infinitamente mayor.

Había, en efecto, que fundamentar científicamente la tesis de la igualdad absoluta asegurada por la ley natural a nuestros antepasados todavía libres de la sociedad organizada, y ello era tanto más arduo cuanto que todos los buenos autores tendían a sostener lo contrario, salvo, claro está, el buen Locke, Ley y Profetas de los hombres nuevos. Y, para Rousseau, Locke no podía ser sino un punto de partida.

Desde el prefacio, el ciudadano de Ginebra empieza por asegurar que hay que "dejar (a un lado) . . . todos los libros científicos que no nos enseñan más que a ver a los hombres tales como se han hecho", para buscar la verdad en el hombre primitivo cuya imagen exacta se encuentra todavía en los buenos salvajes

del Caribe. Y en seguida entra en juego la artillería pesada.

Empieza por asegurar que si bien "los filósofos que examinaron los fundamentos de la sociedad sintieron la necesidad de remontar hasta el estado de naturaleza", ninguno de ellos pudo realizarlo puesto que todos cayeron en el error de confundir a los hombres de las primeras sociedades con el hombre primitivo anterior a dichas formaciones. Nada de eso cuenta: *"Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question"*. Tal es el precepto —el más genial de la literatura universal— sobre el cual de ahora en adelante Rousseau fundamentará sus ataque contra la sociedad.

"El hombre que medita es un animal depravado", razón por la cual hay tanta virtud natural en el hombre primitivo, siempre bueno, independiente y valeroso, ya que tan sólo "al hacerse sociable y esclavo se vuelve débil, temeroso y rastrero; y su manera de vivir, blanda y afeminada, acaba por quitarle su fuerza y su valor". Tanto es así que "el primero que se fabricó vestidos y alojamiento se dio con ello cosas poco necesarias puesto que no las había necesitado hasta entonces". ¿No viven acaso perfectamente desnudos los Caribes de Venezuela?

Los únicos bienes que el hombre primitivo "conoce en el universo son el alimento, una hembra y el descanso; los únicos males que teme son el dolor y el hambre. Digo dolor y no muerte, ya que jamás sabrá el animal lo que es morir y que el conocimiento de la muerte y de sus terrores es una de las primeras adquisiciones que hizo el hombre cuando se alejó de la condición animal".

Es evidente que *"me resultaría fácil, si ello me fuera necesario, demostrar este sentimiento por los hechos*... pero, ¿quién no ve que todo parece alejar

del hombre salvaje la tentación y los medios de dejar de serlo?". Nadie puede ignorar que, "en el estado primitivo, sin casas, ni cabañas, ni propiedades de ninguna especie", el hombre era, contrariamente a lo que pretende Hobbes, bondadoso y dispuesto a socorrer a sus congéneres.

¿Y el amor? Un momento, ruega nuestro metafísico, porque aquí hay que distinguir entre el amor físico y el sentimiento del amor. El amor físico es lo que sabemos, deseo que tiende a realizarse. No así el moral. "Es fácil ver que el lado moral del amor es un sentimiento ficticio, nacido del uso de la sociedad y celebrado por las mujeres con mucha habilidad y atención para fundar su imperio y volver dominante al sexo que debería obedecer"... "Es pues cosa incontrovertible que el amor mismo, así como las demás pasiones, adquirió tan sólo en la sociedad este ardor impetuoso que tan a menudo lo hace funesto para los hombres". Así se termina la primera parte del *Discurso* con un himno a la gloria de los acoplamientos primigenios.

En la segunda, se las toma con el sacrosanto principio de propiedad, base de la tan corrompida sociedad civil: "El primero que, cercando un terreno, decidió decir *esto es mío*, y encontró hombres bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¿Cuántos crímenes, guerras y homicidios, cuántas miserias y horrores, hubiese evitado al género humano aquel que, arrancando los palos y colmando el foso, hubiese gritado a sus semejantes: guardáos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no pertenece a nadie?"

Así, poco a poco, el hombre se pervirtió a causa de la propiedad cuyo principio formó el fundamento de las primeras leyes, es decir, de la sociedad civil, es

decir, de la desigualdad. No; para Rousseau, el hombre no era naturalmente cruel y no tenía necesidad de policía para suavizar sus costumbres. "Nadie es tan suave como él en su estado primitivo... ya que, según el axioma del sabio Locke: *no puede haber injuria donde no hay propiedad*". He aquí una explotación de los axiomas lockianos que por cierto no hubiera satisfecho al buen propietario de Wrington.

Todos los males característicos de las primeras agrupaciones humanas, los asesinatos, los saqueos, las enfermedades —sí, las enfermedades también— la miseria, la mendicidad, "todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo de la desigualdad naciente".

Para defenderse unos contra otros, los grupos sociales primitivos se unieron en asociaciones mayores y entonces las guerras se extendieron, millares de cadáveres reemplazaron a las pocas víctimas de las primeras agresiones. "Tales son los primeros efectos que entrevemos en la división del género humano en diferentes sociedades".

Cuando algunos dan como origen a las sociedades las conquistas de los fuertes o la unión de los débiles, yo digo, continúa Rousseau, que el derecho de conquista, por no ser un derecho, no puede fundamentar ningún derecho y "que las palabras de *fuerte* y de *débil* son equívocas", ya que "en el intervalo que corre entre el establecimiento del derecho de propiedad o del primer ocupante y el de los gobiernos políticos, el sentido de estos términos se expresa mejor por las palabras de *pobre* y de *rico,* porque, en efecto, ningún hombre tenía antes de las leyes otro medio para sujetar a sus iguales fuera del de atacar su bien o de darle alguna parte del suyo".

Es bien evidente pues que los pueblos se dieron amos para ser defendidos en sus propiedades y en

sus vidas y que se debe considerar "el estabiecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que se elige, contrato por el cual las dos partes se comprometen a la observación de leyes estipuladas en él y que forman los lazos de su unión".

Con las sociedades políticas y las leyes nacieron las facciones, y la ambición llevó al despotismo generador de revoluciones, de nuevas matanzas y de nuevos despotismos. "Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes revoluciones comprobamos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo y que el tercero y último fue la transformación del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que el estado de rico y de pobre fue autorizado por la primera época, el de poderoso y de débil por la segunda, y por la tercera el de amo y de esclavo, que es el último grado de desigualdad y el término al cual llegan finalmente todos los demás hasta que nuevas instituciones disuelvan enteramente al gobierno o vuelvan a aproximarlo a la institución legítima".

De este modo estaban echadas las bases a partir de las cuales Rousseau no tardará en lanzarse con ardor en contiendas mayores. Una vez superadas, en nombre no sólo de la razón sino también del sentimiento, la argumentación de sus antecesores, se preocupará por edificar un sistema racional y "sensible" conforme a la ley natural y, para ello, no vacilará en utilizar hasta lo más extremo aquello que queda de Locke —un Locke sin principio de propiedad— enriquecido con el recuerdo de los mil quinientos electores de su Ginebra natal. De suerte que, merced a una dialéctica cuya lógica consiste esencialmente en apar-

tarse cuidadosamente de los hechos que entrega la realidad histórica, en nombre de una razón tanto más poderosa cuanto que se apoya en el sentimiento —el de la envidia niveladora—, los oligarcas de la Roma calvinista se transformarán en el caballo de Troya introducido por Rousseau en la sociedad tradicional ya minada por la quinta columna de los racionalistas y de los jansenistas.

Voltaire y sus amigos de la *Enciclopedia* no podían alcanzar sino las capas elevadas de la sociedad; por su condición de hombres de letras burgueses con tendencias a la vida aristocrática (Voltaire) o sencillamente a la vida desahogada (Diderot)no podían tener contacto alguno con el estado llano, el de los artesanos de quienes su calidad de intelectuales amigos de grandes señores y de déspotas ilustrados los separaba más aún. A una monarquía aristocrática, querían substituir un sistema constitucional o, los más audaces, una república oligárquica. En cuanto al pueblo, lo despreciaban profundamente y no sentían el menor deseo de verlo educarse y prepararse para representar un papel activo en la sociedad política.

Pero aquel Rousseau que, después de haber colaborado en la empresa enciclopedista, rompe con todos ellos y decide trabajar por su propia cuenta, no es ningún intelectual —en el sentido que ellos dan a la palabra—, e incluso es opinable que sea inteligente.

Les lleva sin embargo una enorme ventaja: por pertenecer al pueblo más bajo— el de los lacayos y de los cocheros— sabe hablar el lenguaje de la chusma o, mejor dicho, de quienes, por tener contactos seguidos con ella, conocen sus apetitos y sus rencores: los picapleitos y los abogaduchos de aldea, los taberneros y, es menester decirlo, todos aquellos clérigos que sus parroquias sin brillo condenan a la

mediocridad, que su mediocridad intelectual, infinitamente más que sus orígenes humildes, impide llegar a los altos empleos eclesiásticos, aquel *bas clergé* que entregará al estado mayor de la revolución algunos de sus elementos más extremistas.

Y todos esos hombres, aves negras, maestros de postas parlanchines y politiqueros, sacerdotes sin Dios aunque con parroquia, todos lectores de Rousseau, difundirán en la chusma los nuevos ideales democráticos basados en la envidia y la mentira ya que si el *Discurso* les ha proporcionado un catálogo de argumentos contra el castillo, el obispado y el rey, el *Contrato social* ha de entregarles la biblia de la edad de oro, el libro sagrado en el cual leerán a las turbas embrutecidas por ellos profecías de saqueo y de felicidad barata.

Hacía trece o catorce años —en el tiempo de su estancia veneciana como secretario infiel del embajador de Francia ante la Serenísima— que Rousseau soñaba con consagrar un tratado muy extenso al estudio de las instituciones políticas. Espíritu incapaz de un esfuerzo sostenido en razón de la limitación de su cultura y de su temperamento abúlico, abandonó esta tarea demasiado vasta para sus posibilidades intelectuales. Pero, a partir de 1759, empezó a dar forma a sus notas y, tres años más tarde, publicaba su *Contrato social,* cuyo subtítulo, *Principios del derecho político,* señalaba su intención de extenderse sobre aquellos puntos que Montesquieu no se había atrevido a desarrollar.

Porque hay grandes novedades en este tratado si lo comparamos con todo aquello que los teóricos del derecho natural habían escrito anteriormente. Mientras, para ellos, la libertad y la igualdad caracterizan tan sólo el estado de naturaleza, para Rousseau si-

guen existiendo en el estado de sociedad, pero transformadas, "desnaturalizadas" por el tiempo y por los hombres. De ahí la célebre "obertura" del primer capítulo: "El hombre nació libre y por doquier está prisionero. Los hay que se creen amos de los demás, y no dejan de ser más esclavos que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión". Lo que nos indica que, en su búsqueda de un orden nuevo, el filósofo quiere tratar una cuestión de legitimidad, es decir, de derecho, no de historia.

Puesto que ninguna obligación social puede estar fundada en la fuerza que, por su naturaleza, no es derecho, las obligaciones del contrato originario "siguen formando la base de toda autoridad legítima entre los hombres". Esto que Locke aseguró, demuestra que existía una convención anterior al acto por el cual el pueblo se eligió un jefe. Este acto por el cual se formó la primera sociedad supone la unanimidad. El pacto social inicial se reduce a una cláusula única que Rousseau expresa del modo siguiente: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y recibe además a cada miembro como parte indivisible del todo". Ello significa que cada asociado se aliena totalmente y sin reservas con todos sus derechos en el altar de la comunidad, de suerte que la condición social es igual para todos y que cada uno adquiere lo equivalente de todo lo que pierde y más fuerza para conservar lo que tiene.

El cuerpo político jamás puede violar el acto primitivo sin aniquilarse a sí mismo ya que "este pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable al substituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba anteriormente".

Luego, "el pacto fundamental substituye una igualdad moral y legítima a aquello que la naturaleza había podido poner como desigualdad física entre los hombres que, mientras pueden ser desiguales en fuerza y en ingenio, se hacen todos iguales por convención y por derecho".

La soberanía, puesto que corresponde a la voluntad general tendida hacia el bien común, es inalienable, y el soberano "que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo". Asimismo, es indivisible puesto que, por ser fruto de la voluntad general —la del pueblo en cuerpo—, si se la divide en su principio como hacen los constitucionalistas al separar el ejecutivo del legislativo, se la mata infaliblemente. Del mismo modo, admitido que "la voluntad general es siempre recta", la soberanía es infalible. Evidentemente, se puede engañar la voluntad general con el juego de las voluntades —intereses— particulares. Entonces, para conservar al ciudadano la infalibilidad que le proporciona el hecho de pertenecer al cuerpo social, se lo obligará a opinar solamente "según sí mismo", a título exclusivamente individual, lo que excluye la intervención de toda sociedad parcial formada en el Estado por la reunión de varios intereses particulares —asociación política o religiosa, facción, partido—, sociedad parcial que, siempre, se constituye a expensas del cuerpo político. El Estado no es más que una persona moral cuya función esencial es la de vigilar, para su propia conservación. Resulta de ello que la soberanía debe ser también compulsiva y universal, es decir, absoluta, lo que no puede representar ninguna amenaza para el interés general puesto que "el poder soberano... no puede pasar los límites de las convenciones generales".

A partir de estos preceptos, Rousseau puede pro-

clamar los derechos del hombre como hombre para contrabalancear los derechos del ciudadano, nada impedirá que la lógica de esta tesis lleve a un verdadero despotismo de la voluntad general, es decir, de la mayoría, es decir, de aquellos que hayan sabido forjar una legalidad para ponerla a su propio servicio. Así lo entenderán los hombres de la Montaña, quienes, precisamente, no votarán ninguna ley compulsiva sin invocar cada vez el magisterio de Rousseau.

Esta construcción —y hemos visto sobre qué petición de principios se levanta— lleva a Rousseau a buscar la esencia de la ley. Por ella siente una veneración religiosa que le permite elevarla a la altura de un mito. Pero su concepto de lo sagrado, su mitología jurídica se apoya en algo que es exclusivamente humano y que no es tanto la Ley en sí como la facultad que ella le ofrece, cuando la proyecta en un plano superior, para expresar su odio contra todos aquellos que, en virtud de la historia, han conquistado posiciones sociales preeminentes. Ya que, en verdad, es lo único en cuyo derredor giran todos los conceptos de este lacayo bribón hecho legislador por autodeterminación.

Esta transposición inspirada por la envidia, hacía mucho tiempo que soñaba con ella, aunque la operación le pareciera difícil de realizar. "He aquí el gran problema político que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría: encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre", escribía algunos años antes a Mirabeau, *l'Ami des hommes.*

Y volviendo al *Contrato:* "Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuerpo y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como indi-

viduo ni a una acción particular. Así bien puede la ley dictaminar que habrá privilegios, no puede dar ningún privilegio singularmente. La ley puede crear varias clases de ciudadanos, asignar hasta las cualidades que darán derecho a pertenecer a estas clases, no puede nombrar a tales o a cuales para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno monárquico y una sucesión hereditaria, no puede elegir a ningún rey ni nombrar a una familia real. En una palabra, toda función que se relacione con un objeto particular no puede pertenecer al poder legislativo". La ley, pues, no puede ser injusta puesto que el soberano en cuerpo es quien la hace y que "nadie es injusto para consigo mismo".

Porque "el pueblo sometido a las leyes" es quien "debe ser su autor". Pero como la multitud no puede legislar —y es extraño que lo admita este hombre para quien nada, si se presenta en forma de adición, es imposible—, entonces aparece la necesidad del Legislador.

Deux ex machina —mas no tanto si se piensa que, para el ciudadano de Ginebra, el gran hombre es Calvino, esta quintaesencia del resentimiento disfrazado de religiosidad—, este legislador es soberano, no de los hombres, tan sólo de las leyes, no forma parte de la constitución del Estado —Calvino, extranjero en Ginebra—, redacta leyes, pero el pueblo es quien les da fuerza ejecutoria. Así "la voluntad particular del legislador es conforme a la voluntad general tan sólo después de haber sido sometida a los libres sufragios del pueblo".

Aquí, nuestro hombre necesita una caución moral y no le resulta difícil encontrarla en un Dios que, nunca como ahora, debió parecerle tan cómodo. Nadie ignora que muchos legisladores, al hacer hablar a los dioses, se permitieron muchas imposturas. Só-

lo cuando las leyes se revelan duraderas, se puede comprobar que Dios hablaba por la boca del legislador. Así Moisés, Mahoma, Calvino y... Rousseau.

Por encima de las leyes civiles y criminales, el legislador da a la sociedad leyes no escritas que se graban en el corazón y dan su vivencia a aquéllas. "Les da costumbres, hábitos y, sobre todo, opinión: parte desconocida de nuestros políticos pero de la cual depende el buen éxito de las demás; parte de que el gran Legislador se ocupa secretamente mientras parece limitarse a reglamentos particulares que no son sino las cimbras de la bóveda cuya llave maestra, imposible de sacudir, está formada por las costumbres".

¿Cuál es el pueblo susceptible por su espíritu de darse mejores leyes que los demás?

En aquella época, todos los filósofos, desde Fontenelle hasta Diderot y Voltaire, hablaban con admiración de Pedro el Grande, quien acababa de abrir ante los rusos "las puertas de la civilización". No, contesta Rousseau, estos hiperbóreos nunca serán civilizados porque Pedro no fue más que un imitador que los hizo pasar de golpe de una extrema barbarie a una situación para la cual nada les había preparado. Y es que para el ginebrino, Diderot no puede tener razón puesto que es ahora su enemigo y revela a todos el mecanismo que puso en marcha el *Discours* de 1750; ni tampoco Voltaire quien, después del de 1755, anduvo diciendo que Rousseau quería que los hombres volvieran a caminar en cuatro patas. ¿Cuál será este pueblo? No es Francia por cierto, cuyo gobierno es despótico, ni Suiza porque pretenderlo provocaría una carcajada general. Entonces Córcega, que se está rescatando de su larga esclavitud genovesa; esta Córcega cuyos habitantes se hacen las leyes por sí mismos y, por encima de toda ley, liqui-

dan sin pestañear a quien les ofende voluntaria o involuntariamente.

Si la ley, por su naturaleza, no puede tener un objeto "particular e individual", su ejecución cae siempre sobre objetos individuales y particulares. Ejecutar la ley consiste en "reducirla a actos particulares", lo que el pueblo soberano no puede hacer. ¿Cuáles particulares, pues, mandarán a los demás ciudadanos actos particulares? ¿Quién gobernará?

Como la cosa se presenta difícil, Rousseau suelta su imaginación e inventa su famosa distinción entre gobierno y soberano.

El soberano es el pueblo en cuerpo, el gobierno un grupo de hombres particulares que ejecutan las leyes votadas por el soberano. Ello lleva a Rousseau a buscar las diversas formas de gobierno y los medios para impedir que dicho gobierno —sospechoso por su naturaleza— haga violencia al soberano.

El soberano quiere, el gobierno actúa, Es, pues, un cuerpo intermedio entre soberano y súbditos, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad civil.

Entre el pueblo soberano y sus ministros no existe contrato alguno porque sería absurdo que el pueblo soberano se diera un superior. Los ministros son mandatarios ocasionales que el pueblo soberano revoca, pues, cuando quiere.

El depósito gubernamental en cuestión puede ser confiado al pueblo entero (democracia), a un pequeño número (aristocracia), a uno solo (monarquía). Como para Rousseau el pueblo soberano ejerce directamente el poder legislativo —admitido lo cual todo gobierno es agente del pueblo y por consiguiente legítimo—, estas tres formas no conservan su nombre clásico sino por el número de quienes componen el ejecutivo.

En democracia, el ejecutivo se une al legislativo en un gobierno directo donde la mayoría lo hace todo, actos particulares y acto general. Sistema imperfecto, dice Rousseau, "porque (en él) las cosas que deben ser distinguidas no lo están". No es bueno que aquél que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo soberano separe su atención de las vistas generales para llevarlas a los objetos particulares. No se puede imaginar además que el pueblo quede constantemente reunido para ocuparse de los asuntos públicos: "Tomando el término en su verdadera acepción, nunca existió verdadera democracia y no existirá jamás".

La forma aristocrática puede ser natural (jefes de familia en los grupos primitivos), electiva o hereditaria. Ahora, tan sólo las dos últimas son concebibles, aunque en una como en otra hay peligros en la medida en que una y otra crean un espíritu de casta cuyas divergencias para con la masa pueden llevar al despotismo de pocos.

El principio monárquico constituye una unidad moral que coincide con una unidad física y es una forma de gobierno donde todo converge hacia la misma meta. Pero "si no hay gobierno más vigoroso, tampoco lo hay donde la voluntad particular domine más fácilmente a las demás; todo va hacia la misma meta, ello es evidente, pero esta meta no es la felicidad pública; y la fuerza misma de la administración se vuelve fatalmente contra el interés del Estado".

Así que para nuestro hugonote por partida doble, la monarquía nunca puede ser legítima, puesto que la monarquía de hecho siempre es tiránica. Es digno de nota el juego malabar al cual se entrega intentando sorprender la buena fe del lector y que le permite, mientras nos habla de las formas de gobierno co-

mo el contrato social las legitimó, volcar toda su rabia contra una forma monárquica degenerada, es decir, "desnaturalizada" por actos posteriores al contrato inicial, como si se tratara de dicha forma monárquica en el momento mismo del contrato.

Entonces ¿cuál será la mejor forma de gobierno? Ninguna en particular, contesta Rousseau. Pero, puesto que el régimen monárquico es malo en sí, queda la forma democrática. ¿Esta no existió nunca y es difícil que pueda existir en su acepción integral? ¿Qué importa el hecho de que no haya existido? "*Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question*". Si no ha existido, la democracia integral no ha podido revelarse como una forma que viola el contrato; por consiguiente, permanece buena en sí. Y el hecho de que sea difícil realizarla en lo por venir no excluye la necesidad de intentarlo, puesto que aquí razonamos *in abstracto* y que lo que manda es el interés absoluto del pueblo soberano, no los hechos concretos que no sirven de nada. Estas deducciones abstractas, Rousseau no las expresa formalmente; sin embargo, su método dialéctico permite formularlas sin solicitar los textos. Y así como el hombre puede ser "forzado a ser libre", será forzado a ser demócrata puesto que la forma democrática es la única capaz de frustrar el vicio inmanente a toda forma de gobierno.

La misión del legislador no consistirá, pues, en buscar formas eternas de gobierno sino formas en que la voluntad general esté al abrigo de las usurpaciones de las voluntades particulares. Para ello existen varios medios, los normales y los excepcionales. Los primeros, en verdad, se reducen a uno solo: asambleas frecuentes de todos los ciudadanos que, durante las sesiones, hacen las veces de gobierno, ya que allí donde está el representado no puede existir el

representante. En cuanto a los medios excepcionales, basta imitar a los antiguos. Para proteger al pueblo soberano contra el gobierno, Roma tenía a los tribunos del pueblo y Esparta a los eforos. No podían hacer nada pero podían impedirlo todo. Razón por la cual —esto lo digo yo— Esparta desapareció tan limpiamente del mapa político. En cuanto a la república romana, me contentaré con reproducir lo que escribe Daniel Halévy en su *Décadence de la liberté:* "Ved la república romana: el espectáculo que ofrece es absurdo; es, so pretexto de libertad, una confusión de poderes que parecen calculados para que el Estado esté siempre en anarquía y los ejércitos siempre sin mando. Sin embargo, el Estado resiste, los ejércitos conquistan el mundo. Había pues... alguna otra cosa. ¿Dónde encontrarla? Sin duda en los usos de ese Senado al cual una costumbre del pueblo reservaba las altas funciones, y en quien se guardaban los secretos de la conducta romana".

Aquellos imponderables que aseguraron —contra la plebe y sus tribunos— la grandeza de Roma, Rousseau no los ve y no puede verlos porque no pertenecen a su abstracto concepto del mundo político, porque no pueden ser objeto de ninguna operación. Y como de ese modo no llega a resolver nada, recurre a la dictadura —he aquí el medio excepcional— puesto que a ella recurrieron los romanos cuando los tribunos los habían puesto en situación desesperada. De suerte que, en el orden político, el hombre excepcional que es el dictador corresponde a lo que es el legislador en el orden jurídico. Tampoco este concepto será olvidado por los dos hombres que, en la revolución francesa, supieron encarnar mejor el espíritu de Rousseau: Robespierre y Gracchus Babeuf.

Finalmente la intolerancia, bautizada por él "reli-

gión civil". Este hombre que en la quinta de sus *Lettres écrites de la Montagne* había indicado que "en los principios protestantes no hay más Iglesia que el Estado, ni más legislador eclesiástico que el soberano" y "que ello es lo manifiesto, sobre todo en Ginebra", este hombre encuentra en la historia tres clases de religiones. El cristianismo primitivo, o "religión del hombre". Se trata de un cristianismo sin templos, sin ritos, ni dogmas, limitado "al culto puramente interior del Dios supremo y a los eternos deberes de la moral"; religión hermosa pero inútil para el cuerpo político porque no ata el corazón del ciudadano al Estado ya que lo separa de toda preocupación de orden terrenal. Luego, la "religión del ciudadano" que fue la de la Ciudad antigua a la cual proporcionaba una fuerza suplementaria; pero, fundada sobre la mentira de los sacerdotes, alejaba al hombre de la verdadera noción de Dios. En cuanto a la tercera religión histórica, que llama "religión del sacerdote", se trata del catolicismo, que adoptó en la época en que había que pagar con algo los favores de "*maman*" Warens; Rousseau lo acusa de someter a los hombres a deberes contradictorios y de impedirles ser buenos ciudadanos si quieren ser devotos. "Tal es la religión de los Lamas y de los Japoneses, tal es el cristianismo romano". Admiremos en este acercamiento la delicadeza del renegado.

En contraposición con estas tres religiones históricas, nos propone su "religión civil" o del ciudadano moderno. Se trata, para este Calvino corregido por la filosofía, de encontrar una fórmula metafísica (?) digna de la sociedad que el *Contrato* engendrará infaliblemente. Y, en efecto, puesto que los lazos del pacto social son sagrados, ello implica "una profesión de fe enteramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como

dogmas de religión sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales resulta imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. Sin querer obligar a nadie a creer en ellos, *es menester desterrar del Estado a quienquiera que no crea en ellos;* se lo puede desterrar no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de sacrificar en caso de necesidad su vida a su deber. Que si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no creyera en ellos, *se lo castigue con la muerte*". Y he aquí la esencia de la religión que, desde 1917, sostiene en el poder al régimen soviético.

Es que la infalibilidad de la voluntad general conduce fatalmente al concepto del verdugo como expresión de dicha voluntad o, mejor, como quintaesencia del pueblo soberano ya que, como indica el viejo Brunetière tan injustamente olvidado, "si Robespierre reunió, o confundió, la moral y el derecho civil, si la divinización de la naturaleza perteneció al programa jacobino, la culpa ¿no es acaso de las ideas afirmadas, más que demostradas por otra parte, por Rousseau en el *Contrato social*?".

Después de 1870, al término de la desastrosa guerra franco-prusiana, fruto amargo de aquellas instituciones políticas soñadas por Rousseau, Renan pudo escribir contemplando las ruinas que entristecían la faz de la nación: "La corte de Versalles valía más para la elección de los funcionarios que el sufragio universal de hoy; este sufragio producirá un gobierno inferior al del siglo XVIII en sus peores días. Un país no es la simple adición de los individuos que lo componen; es un alma, una conciencia, una persona, una resultante viviente. Esta alma puede residir en un número muy pequeño de hombres; sería mejor que todos pudiesen participar de ella; pero lo indispensa-

ble es que, por selección gubernamental, se forme una cabeza que vigile y piense mientras que el resto del país no piensa y siente poco...

"No hay sistema electivo que pueda dar una representación como aquélla (la de los Capetos). El hombre más mediocre es superior a la resultante colectiva que sale de treinta y seis millones de individuos que cuentan cada uno por una unidad. ¡Quiera Dios que el futuro me desmienta! Pero se puede temer que, con recursos infinitos de coraje, de buena voluntad, hasta de inteligencia, Francia se ahogue como un fuego mal preparado. El egoísmo, fuente del socialismo, la envidia, fuente de la democracia, jamás podrán producir otra cosa que una sociedad débil, incapaz de resistir a vecinos poderosos. Una sociedad es fuerte tan sólo cuando reconoce el hecho de las superioridades naturales, las cuales, en el fondo, se reducen a una sola, la del nacimiento, puesto que la superioridad intelectual y moral misma no es más que la superioridad de un germen de vida que ha brotado en condiciones particularmente favorables" (*La réforme intellectuelle et morale de la France*).

La superioridad del nacimiento había sido reconocida durante siglos como la causa determinante de la relación política y había dado impulso a una doctrina de gobierno que, aun cuando no fuera académica, había llegado a ser —en razón de una cadena ininterrumpida de servicios prestados— una doctrina de carácter popular. Resultado de necesidades prácticas, descansaba en una interpretación a la vez metafísica y física de la historia —es decir, de los hechos concretos— que había llegado a conformar una ley solamente en razón de su constancia. Ley que, por otra parte, satisfacía hondos instintos— en la medida en que el espíritu religioso consideraba las distintas so-

ciedades políticas como reflejos microscópicos del macrocosmos controlado por Dios y por ende a los reyes como reflejos de la divinidad— y, al mismo tiempo, esa sed universal de unidad que no podía concebir que soberanía y gobierno fuesen conceptos distintos. Si en el origen del pacto social hubo consentimiento, éste no pudo ser sino el del hecho consumado. El principio monárquico no puede tener su fuente más que en el interés del conjunto social, el cual, lejos de elegir libremente a tal o a cual individuo que le parece más apto que cualquier otro para gobernar, acepta que un individuo determinado asuma funciones que los servicios ya prestados le dan derecho a ejercer en nombre de todos. Consentimiento sí, pero más por interés que por movimiento afectivo.

Porque es necesario insistir en el hecho de que, desde que los hombres se agruparon en sociedades políticas, las relaciones entre gobernantes y gobernados nunca obedecieron a móviles sentimentales. Bajo cualquier sistema de gobierno —monarquía, república o tiranía, con todos los matices que tales etiquetas suponen— dichas relaciones siempre fueron condicionadas por el interés y por la fuerza. Importa poco si ciertas influencias poderosas, la del sentimiento religioso y monárquico y la de las ideas liberales por ejemplo, llegaron durante un tiempo a convencer a los individuos y a los Estados de la conveniencia de limitar sus choques. Estas relaciones pacíficas por persuasión han cubierto tan breves lapsos que nos aparecen hoy en día como verdaderas rupturas en la evolución histórica de la humanidad. Como las leyes físicas, las leyes históricas se establecen por su constancia, y esta constancia nos revela la continuidad de las relaciones de fuerza entre poder y cuerpo social, aunque nos ofrezca algunas excepciones milagrosas en el Medioevo y en la Edad

moderna y contemporánea: algo menos de dos siglos en treinta siglos de historia controlada.

Asimismo, las formas de la soberanía política dependen de la situación moral, física, económica, etc., de una nación determinada, de suerte que, por virtud de las circunstancias, la monarquía es tan natural para una nación como la democracia para otra, con la precisión de que esta última forma —en lo que concierne a los comienzos de la evolución histórica— corresponde a las condiciones de los conjuntos sociales reducidos y la primera a las grandes agrupaciones. Por ello mismo, nunca un pueblo eligió sus formas de gobierno, y las modificaciones que el tiempo inflige a los conceptos iniciales de soberanía no son otra cosa que el desarrollo del germen político primitivamente incluido en la naturaleza físico-moral de este pueblo. De modo que podemos reconocer como ley histórica constante que ningún pueblo jamás pudo hacerse libre si no lo era ya en el comienzo de su desarrollo.

Si toda soberanía es una, inviolable y absoluta, esto nos lleva a descubrir que su esencia es ante todo despótica —se presupone que este despotismo se manifiesta en grados diferentes según el punto de desarrollo de las distintas sociedades—, refleja plenamente la constante histórica que define como relaciones de fuerza, siempre y por doquier, las de quien gobierna para con sus súbditos, y encuentra su corolario fatal en la alternativa "obediencia o rebelión" que condiciona las relaciones del súbdito con quien está revestido de los atributos de la soberanía. Bajo cualquier sistema político, la esencia de la soberanía es la misma, una, inviolable e indivisible, es decir, despótica, y ninguna de las construcciones apriorísticas de Rousseau podrá nada contra ello. Lo que, en palabras pobres, significa que es inútil

hablar de legitimidad cuando se habla de la primera delegación de poder consentida por un pacto social en el cual no pudo haber elección sino aceptación. La historia, tan sólo la historia, es decir, los hechos y los servicios prestados por tal o cual sistema en función de estos hechos, es la que crea la legitimidad. Esta, pues, no puede coincidir con el consentimiento general sino cuando tal o cual forma política ha prestado dichos servicios a la sociedad a la que sometió por uno u otro medio en el comienzo de su evolución histórica. Así que toda forma de gobierno es ilegítima si se le aplica las tesis del *Contrato social,* y tanto la democrática como la monárquica hereditaria que era la única que Rousseau pretendía alcanzar al transponer en el estado de sociedad los conceptos de libertad y de igualdad inventados por Locke al definir el estado de naturaleza.

Después de la señal lanzada por Spinoza, Locke y Bayle y recogida por Montesquieu, Quesnay y los redactores de la *Enciclopedia,* Rousseau no hace más que dar el último empujón al transformar en empresa práctica una empresa teórica a cuyo diminuto estado mayor proporciona aquellos elementos activistas que le habían faltado hasta entonces para volverse efectivamente peligrosa. A partir del *Contrato,* estos elementos se reclutarán en las capas medianas y bajas del estado llano y, proclamando que el rey es el usurpador de la soberanía nacional, darán su sentido definitivo al empuje racionalista.

2 — Idea que, a partir de Rousseau, va generalizándose, este concepto del absolutismo monárquico considerado como contrario a la razón y al pacto social, constituye la cortina de humo tras la cual se disfrazan los intereses inconfesables de una clase. A ésta, Rousseau entrega las armas ideológicas que

han de ayudarla a alcanzar las metas que la crítica de los racionalistas sólo le había permitido vislumbrar. En efecto, si en cierta medida Voltaire y Diderot afectaban crer que los hombres nacen libres, jamás consintieron en admitir que fueran iguales. Salidos de la clase media, tendían a integrarse en las capas superiores de la sociedad, lo que implicaba por parte suya el reconocimiento de una aristocracia —aunque más no fuere de dinero—, es decir, de una desigualdad necesaria.

Pero al afirmar que los hombres nacidos libres e iguales siguen siéndolo y que si ya no lo son deben volver a serlo, Rousseau pone a las capas inferiores en condiciones de entrar con plena igualdad en la lucha política y, sobre todo, autoriza a los burgueses que están acaparando las fuentes de riqueza a utilizar argumentos que han de permitirles derribar los únicos obstáculos que les impiden acaparar el Estado: la aristocracia, el clero y, llegado el caso, la monarquía.

Puesto que los hombres nacen iguales, los privilegios de la nobleza y del clero están fundados en usurpaciones que se han vuelto posibles tan sólo por absurdos derechos históricos. Ahora bien, la historia es irracional y nada legítimo puede salir de lo irracional, como lo demuestran dichos privilegios que, al violar la igualdad natural, se oponen al progreso de la razón y a la felicidad del género humano. Tal es la línea general del pensamiento de la burguesía francesa a partir del *Contrato*.

En la década de 1780, la monarquía ve el peligro e intenta recobrarse buscando el apoyo de sus sostenes naturales, el clero, la nobleza y el pueblo. Los privilegios de las dos primeras órdenes son confirmados, así como el proteccionismo corporativo.

Aunque, recogiendo las tesis burguesas relativas

a las causas de la revolución, los historiadores de la escuela liberal pretendan que el "feudalismo" de la sociedad monárquica provocó el estallido de 1789, ningún historiador dotado de un mínimo de buena fe puede sostener semejante infundio. Los privilegios en cuestión no representan el menor peso real en la situación del país, tanto desde el punto de vista político como financiero. Tales privilegios feudales, en su mayor parte pensiones por servicios prestados al Estado en la administración o en la guerra, exenciones consentidas a la nobleza para resarcirla del impuesto de la sangre o en pago de funciones de baja justicia, al clero para compensarlo de sus gastos en materia de caridad y de instrucción pública, nunca habían puesto en peligro el asiento económico del país que, por el contrario, el clero había concurrido muy a menudo a salvar con sus contribuciones más o menos voluntarias. Ya que si las finanzas del reino peligraron después de la guerra de independencia de América, ello se debió tan sólo a una mala repartición del impuesto. Y, contrariamente a lo que aseguraban los burgueses ricos y a lo que siguen pretendiendo los historiadores tipo Seignobos, dicha repartición no se había vuelto defectuosa por culpa de los famosos privilegios sino por la voluntad determinada opuesta por los Parlamentos a todas las tentativas del gobierno real para unificar y racionalizar el sistema de tasación. Es que una mejor repartición de las contribuciones fijas afectaría sobre todo la riqueza y esta riqueza los parlamentarios no podían tocarla porque representaban a quienes la detentaban. Además, en Francia, nadie, nobles, clérigos, campesinos, burgueses, quería pagar impuestos. La idea de sostener al Estado con contribuciones sacadas de las propias ganancias, era insoportable a todas las clases de la sociedad; forma mental

que la revolución con su sistema minucioso de percepción hará desaparecer hasta "convencer" a los súbditos, por fin transformados en ciudadanos, de la necesidad de cubrir los gastos de la nación con contribuciones directas e indirectas infinitamente mayores que las que pagaban antes del 14 de julio de 1789.

Al tiempo que intenta dar nuevo vigor a las dos primeras órdenes, la monarquía quiere cortar el paso al espíritu de especulación reforzando la protección a las Corporaciones después de la experiencia desastrosa realizada por Turgot al suprimirlas en nombre de los principios fisiocráticos. Experiencia que había provocado la protesta de las clases... trabajadoras que se habían visto entregar indefensas a la absorción niveladora de los conjuntos económicos mejor dotados. Restablecidas, las Corporaciones volvían pues a oponer barreras más eficaces a esta absorción capitalista [1].

En la guerra que, a partir de 1780, se hacen los diversos grupos sociales del país, la burguesía que detenta el dinero líquido es la única que sabe lo que busca: el control integral de las finanzas y de la economía nacional. Por ello, los Parlamentos se negarán a cubrir los gastos del gobierno y cuando lleguen a proporcionarle el dinero que necesita, lo harán exigiendo un arreglo general que suprima los privilegios de la nobleza —que se quiere destruir únicamente porque son privilegios sociales— y que acabe con el sistema corporativo —que se quiere abolir tan sólo porque impide el libre desarrollo de

[1] Debe señalarse que, por edicto real de febrero de 1776, Luis XVI había abolido todos los reglamentos corporativos que impedían el acceso de los artesanos a la "maestranza". Dicho edicto, como el que abolía las "corvées", encontró la oposición parlamentaria.

las manufacturas y del capital de especulación—. Y éste era el punto esencial; el de los privilegios servía solamente para la propaganda ideológica. Tanto es así que en julio de 1788, delegados de *las tres órdenes* reunidos en Vizille publican un manifiesto exigiendo la convocatoria de Estados Generales como medida previa a toda concesión de subsidios al gobierno. Cierto es que todos veían la necesidad de regular el asiento económico, pero en materia de impuestos cada orden pensaba esquivar la obligación a expensas de las demás y, en el espíritu de la nobleza y del *tiers*, el clero era quien debía pagar los gastos. La situación financiera era tan mala que el gobierno real, en la persona de Loménie de Brienne —obispo con sólida reputación de ateo por su amistad con los "filósofos"—, aceptaba la idea y convocaba a los Estados para el 1º de mayo de 1789.

Tiempo atrás se habían librado las primeras batallas y el error de la monarquía fue aceptar la lucha en el terreno en que estaba peor armada. Ya que si Luis XVI pensaba que, en estos Estados como en los anteriores, la monarquía volvería a representar su papel de árbitro entre las órdenes o, mejor dicho, por encima de las órdenes, los hombres del estado llano tenían una visión muy distinta del problema porque pretendían asumir un papel político exclusivo en una asamblea convocada para resolver, en el marco de una representación nacional, problemas de orden financiero. Es decir, que desde antes de la revolución la clase burguesa tenía ya perfectamente planeada la primera de las mistificaciones que, entre 1789 y 1830, le permitieron captar todos los intereses de la nación: y esta primera mistificación consistía en identificarse, por encima del soberano y de la autenticidad histórica, con la nación entera a fin de reducirla al servicio de una clase cuyos elementos repre-

sentativos, aunque menos numerosos que los componentes de las órdenes privilegiadas, supieron hacer aceptar la ficción de que hablaban en nombre de todo el *tiers*. Y esta ficción habían empezado a difundirla antes de que Loménie anunciara la convocatoria de los Estados.

Para representar este papel, los burgueses no pueden aceptar que los Estados de 1789 se desarrollen como los de 1614, en que las órdenes privilegiadas tuvieron un número mayor de representantes que el estado llano y en que, sobre todo, se votó exclusivamente por orden. Esta vez necesitan tener un número igual de representantes que la nobleza y el clero y los votos deberán hacerse por cabeza. Para defender esta tesis, supieron desencadenar una hábil campaña de libelos y de pasquines y provocar una intensa agitación en la opinión pública que vio en este programa de la burguesía —y aquí entra en juego la mistificación— el porvenir de todo el estado llano. Su portavoz más autorizado, el que supo expresar mejor en fórmulas llamativas los artículos de este programa, fue el abate Siéyès, autor del famoso folleto *¿Qué es el estado llano?*

La obra —publicada en enero de 1789— se divide en tres partes que contestan a tres preguntas cuya primera le da su título.

¿Qué es el estado llano? Todo, puesto que "es una nación completa". Para el progreso de una nación, dos cosas son necesarias: trabajos particulares y funciones públicas. Ahora bien, el estado llano soporta solo los trabajos particulares necesarios a la sociedad, agricultura, industria, comercio, profesiones científicas y liberales. En cuanto a las funciones públicas, sus miembros no pueden acceder a los altos puestos honoríficos porque el sistema vigente los reserva para los privilegiados desprovistos de méri-

tos. Y, sin embargo, "¿quién se atrevería a decir que el estado llano no tiene en sí todo aquello que es necesario para formar una nación entera? El es el hombre fuerte y vigoroso cuyo brazo está todavía encadenado. Si se suprimiera la orden privilegiada, la nación no sería algo menos sino algo más. Así ¿qué es el estado llano? Todo, pero un todo encadenado y oprimido. ¿Qué sería sin la orden privilegiada? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin él. Todo marcharía infinitamente mejor sin los demás". Aquí Siéyès hace una distinción al considerar a la nobleza como única orden privilegiada. Para él, en efecto, el clero no constituye una orden sino una función pública, mientras que la nobleza es ajena a la nación porque "su misión no viene del pueblo" ya que defiende el interés particular y no el interés general. No hay que olvidar que, hijo de campesinos, Siéyès había accedido a altas funciones eclesiásticas que era menester reservarse en caso de fracaso de la intentona revolucionaria.

En la segunda parte, se pregunta qué ha sido el estado llano en el orden político, y contesta que no ha sido nada porque en Francia no se es nadie mientras se tenga tan sólo la protección de la ley común y que, por definición, el estado llano forma el conjunto de aquellos que pertenecen al orden común, que están sometidos a la ley común, la masa de los no privilegiados. Ahora bien, se es libre, "no por los privilegios, sino por los derechos que pertenecen a todos". Afirma el abate que si el estado llano que lo es todo sigue no siendo nada, ello se debe al hecho de que la nobleza, que no debería ser nada, sigue siéndolo todo.

¿Qué pide el estado llano? se pregunta Siéyès en la tercera parte. Ser algo. Y explica: al leer los "cuadernos" de las grandes ciudades —noten que no se

habla de los campesinos— se puede comprobar que "el pueblo quiere ser algo y, en verdad, un algo que no es mucho". Pide tan sólo tres cosas en efecto: ser representado en los Estados Generales por diputados salidos de su seno; que estos diputados sean tan numerosos como los de la nobleza y del clero reunidos; que se vote por cabeza y no por órdenes.

Discípulo de Rousseau hasta el final, Siéyès atribuye una importancia esencial a la ley del número ya que las exigencias del *tiers* le parecen justificarse suficientemente por el hecho de que constituye un cuerpo de veinticinco millones de miembros contra los doscientos mil privilegiados del reino. Mistificación esta vez también, porque, de estos veinticinco millones, el noventa y cinco por ciento pertenece a la clase campesina o de los pequeños agricultores cuyos intereses nunca serán tenidos en cuenta por la burguesía y que si, en efecto, el número de los burgueses supera grandemente al de los nobles y de los eclesiásticos, esta superioridad numérica no corresponde en absoluto a la verdadera situación del país. Las fortunas en las dos órdenes privilegiadas basadas en la posesión de la tierra producen rentas muy inferiores a las del capital burgués que está casi enteramente dedicado a la especulación y a vastas empresas industriales y comerciales. Al proclamar su voluntad de controlar toda la economía del país, la burguesía no hace más que defender su capital contra el impuesto directo sobre la renta de que habla el gobierno, lo que, de realizarse, obligaría a este capital a pagar sumas mucho más elevadas que el capital inmóvil y, por ende, poco productor, del clero y de la nobleza. Escribe Charles Morazé en su *France bourgeoise* que "la monarquía intentaba entonces sustituir los impuestos de consumo, que entorpecen el presupuesto de los pobres sin dar por lo de-

más mayor provecho ya que este presupuesto está en contracción constante, por impuestos directos que al afectar las rentas habrían permitido al Estado poner a flote su tesoro a expensas de los verdaderos beneficiarios de la evolución económica. La impotencia de la monarquía para establecer estos impuestos directos fue la causa primera de su ruina. La revolución francesa salió enteramente de esta crisis, de esta larga crisis, desencadenada, en suma, por las nuevas condiciones del consumo. Pero no fue en lo más mínimo... el triunfo de la clase desheredada sobre la clase más favorecida. Para asegurar este triunfo hubiera sido necesario enfrentar el problema de la propiedad con el impuesto sobre la renta o también con el descuento sobre el capital. En realidad, la burguesía desvió los golpes que la amenazaban dirigiéndolos contra el clero..."

Esta necesidad Siéyès la siente tan claramente que, poco convencido él mismo de la excelencia de su argumento numérico, lo reemplaza sin tardar por el del estado llano generador exclusivo de los hombres de mérito, lo que es por lo menos audaz. Audaz cuanto se quiera pero mucho más eficaz que el argumento numérico, sobre el cual no hay que insistir dado que lleva al examen de la verdadera situación económica, y tanto más eficaz cuanto que le permite terminar su libelo invitando a los representantes del *tiers* a transformarse si por sí solos no pueden constituir los Estados Generales, en Asamblea Nacional y a dar a Francia la constitución que necesita. Que, aunque se haya llegado a ello a través de una serie de peticiones de principio, era lo que se quería demostrar. Y que acaba con la monarquía.

Cuando tres días después del asunto de la Bastilla, Luis XVI aceptó las exigencias del *tiers*, retiró el poder a Breteuil y volvió a entregarlo a Necker, "la

burguesía universal, al comprender que había llegado su hora, vibró de gozo y de esperanza". Así Mathiez en su *Révolution française* (I-IV). Ya que, como escribirá Herzen en 1862: "La burguesía es la última palabra de una civilización fundada en la autocracia incondicionada de la propiedad, es la democratización de la aristocracia, la aristocratización de la democracia; en aquel ambiente, Almaviva es igual a Fígaro, desde abajo todo tiende hacia la burguesía, desde lo alto todo cae en ella por la imposibilidad de sostenerse" (*Lo que acaba y lo que comienza.* Carta primera).

Antes de derribar la monarquía, la revolución, que en verdad estalló el 17 de junio de 1789 cuando el estado llano se proclamó Asamblea Nacional, tenía que cumplir una tarea urgente: neutralizar definitivamente el catolicismo ya debilitado por la supresión de los jesuitas. Tanto más cuanto que, mientras descartaba un obstáculo poderoso, esta neutralización permitía una operación fructuosa: la integración de los bienes de la Iglesia en el circuito de la especulación burguesa. Así que no resulta extraño que a esta operación financiera concurran con igual entusiasmo ateos y protestantes, constitucionalistas y racionalistas, masones y jansenistas, ya que todos son grandes burgueses. A los "amigos de la verdad", reducidos a la impotencia por la Ley del Silencio, la revolución permitió volver a agitarse abiertamente, esta vez como las otras en nombre de sus solas preocupaciones "religiosas", como era de esperar. Según ellos y según sus historiógrafos, poco importa que con esta preocupación libremente desatada concurrieran al saqueo de los bienes eclesiásticos, como poco importa asimismo que de su triunfo haya salido un cisma que duró más de diez años y que este cisma haya proporcionado a la revolución armas suficien-

tos como para desencadenar contra la Iglesia persecuciones que fueron despiadadamente sangrientas. Poco importa todo esto si, un tiempo, los jansenistas tuvieron la facultad de imponer con el apoyo de los poderes públicos los supuestos del Sínodo de Pistoia a la Iglesia de Francia. Poco importa asimismo si en provincias —y más tarde en Italia— la marcha del jacobinismo fue sostenida por comités revolucionarios locales en los cuales discípulos de Port-Royal asumieron la responsabilidad de la caza al clero fiel a Roma. Poco importa, puesto que gracias a la caída de la monarquía capeta, la secta pudo volver a estampar las obras de Nicole y de Arnauld, comprar las ruinas de Port-Royal, echar de los obispados a los ordinarios nombrados antes de 1789 y sustituirlos por prelados *jureurs*, es decir, sometidos a la Constitución civil del clero, es decir, antimonárquicos al mismo tiempo que antirromanos, es decir, "republicanos en el Estado y en la Iglesia". Y, aunque este colaboracionismo republicano no haya tenido otro resultado fuera del de acelerar la descristianización de Francia y de transformar a la hija primogénita de la Iglesia en "tierra de misiones", por lo menos permitió vengar las injurias inferidas a la "verdad" por la bula *Unigenitus*. Ya que ¡perezca la religión para que vivan los principios!

A partir de la autotransformación del *tiers* en Asamblea Nacional, los acontecimientos no conocen pausa, y de modo rápido y fatal todo lleva hacia la vergonzosa orgía de sangre que señala el comienzo de la edad contemporánea. La primera medida trascendental tomada por la asamblea que no ha tardado en proclamarse constituyente es la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" con la cual esta reunión de grandes burgueses abre el 26 de agosto de 1789 el gobierno de los tiempos nuevos

poniéndolos bajo el signo de la ilustración. Una ilustración que permitirá en primer lugar la captación incontrastada de las fuentes de riqueza merced a la anestesia de las masas por los famosos derechos de marras. Ya que si la nobleza se ha torpedeado a sí misma el 4 de agosto, estos derechos han adormecido a un pueblo en su inmensa mayoría católico y monárquico y que, al despertarse, se encontrará *Grosjean comme devant*. Hay pues que acelerar la operación contra la Iglesia si se quiere coger todas las palancas del Estado antes de que la monarquía y el clero despierten al pueblo y hagan la operación imposible. Y así, a través de una serie de medidas que se suceden febrilmente, se llega a la proclamación de la Constitución Civil del Clero que no es sino una mistificación más cometida a expensas de la nación ya que, para obtener la benevolencia del pueblo, se habla de una distribución general de los bienes eclesiásticos, es decir, de la posible transformación de millones de campesinos en pequeños propietarios rurales. Aunque, en verdad, esta distribución haya sido hecha de modo tan astuto que sus únicos beneficiarios fueron los grandes capitalistas burgueses.

La Constitución Civil del Clero fue aprobada por la Asamblea constituyente el 12 de julio de 1790 e inmediatamente empezó la liquidación del catolicismo como única fuerza espiritual susceptible de impedir a la burguesía que cometiera una de las mayores estafas de la historia.

El 24 de julio de 1790, las *Nouvelles ecclésiastiques* consideraban a la Constitución como "muy juiciosa y conforme al espíritu de la Iglesia y a los principios esenciales de su gobierno". Y es que en el Comité de Asuntos Eclesiásticos que había preparado el cisma se encontraban jansenistas de marca mayor como Adrien Le Paige, Camus, el demasiado

famoso abate Grégoire, Durand de Maillane, quienes no habían hallado la menor dificultad en convencer a sus colegas de la necesidad de proceder a la reforma según el espíritu de Port-Royal y de Pistoia. Y ¿acaso no resulta muy curiosa la declaración hecha en la Asamblea, el 1º de junio, por el jansenista Camus cuando, en su odio contra Roma, llega a coincidir con los ateos más encendidos al proferir: "La Iglesia está en el Estado, el Estado no está en la Iglesia... Somos una convención nacional y tenemos el poder de cambiar la religión"? Esto para justificar las primeras medidas antirreligiosas de la Asamblea, supresión de las órdenes monásticas de hombres y mujeres que no molestaban a nadie y que, por el contrario, hacían vivir a decenas de millares de indigentes, pero que eran muy ricas.

La Constitución del clero en su forma definitiva, no contenta con borrar del mapa cincuenta y dos obispados, hacía electiva la función episcopal. Además, la institución papal era suprimida y reemplazada por la del obispo metropolitano y, en caso de rechazo por parte de este último, por una simple sanción del poder civil. Los breves pontificios serían sometidos a la censura del gobierno y los conflictos eclesiásticos resueltos por los tribunales civiles. Así se rompía los lazos materiales y espirituales entre Roma y la Iglesia de Francia.

Asimismo, los obispos, en materia administrativa y religiosa, estarían sometidos a la sanción de una asamblea diocesana responsable ante los tribunales y el gobierno, y todos los ciudadanos, ateos, protestantes y católicos, tenían derecho a tomar parte en las elecciones parroquiales y episcopales. El juramento de los obispos y de los párrocos estaba redactado de manera tal que no se exigía de ellos ninguna declaración de fe, sino tan sólo un reconocimiento

por su parte de que pertenecían a la religión católica. José II no se había atrevido a ir tan lejos, ni Catalina la Grande cuando había anexado a Polonia y se había dedicado a perseguir a los católicos romanos. Perfectamente justificada, pues, la definición de Albert Mathiez cuando escribe que, con su reforma, la Constituyente "no había creado más que la Iglesia de un partido: la Iglesia del partido en el poder".

No es de extrañar que Pío VI reaccionara con vigor. Con dos breves de fecha 10 de marzo y 13 de abril de 1791 condenó la Constitución proclamando que todos los sacerdotes que se sometieran a ella serían considerados como cismáticos. El clero y los fieles, en su inmensa mayoría, respondieron al llamamiento del papa y los motines se sucedieron en las iglesias donde los *jureurs* se instalaban bajo la protección de la fuerza pública y exigían de la Asamblea la persecución de los "refractarios". Francia tenía dos episcopados, dos cleros, dos Iglesias.

Al adoptar el 3 de setiembre de 1791 su Constitución del Reino, la Asamblea podía mantener la forma monárquica; ello no era más que una broma ya que proclamaba, conforme a las enseñanzas de Rousseau, que "el principio de toda soberanía reside en la nación".

La Asamblea legislativa, elegida del 29 de agosto al 5 de septiembre de 1791, comprendía 264 moderados o fuldenses que se agrupaban alrededor de personajes más que mediocres como La Fayette y aquel Stanislas Girardin que se vanagloriaba de las relaciones que había tenido con "su virtuoso amigo, Juan Jacobo Rousseau"; 136 progresistas, divididos entre jacobinos y cordeleros, cuyos prohombres eran personajes aun más mediocres, Condorcet y Roland, Brissot, Pétion, Vergniaud; a la izquierda, el obispo *jureur* Fauchet, el jansenista Robert Lindet, y los

"niveladores" Chabot, ex-capuchino, Basire, Merlin (de Thionville); finalmente, 345 independientes o "imparciales", el futuro *Marais*.

De las tendencias fuldense y jacobina surgiría lo que se ha dado en llamar "las dos revoluciones".

3. — Existieron desde un principio, como desde un principio igualmente se entregaron a una lucha violenta que asume en nuestros días sus caracteres más agudos.

La primera, la hemos visto triunfar con los grandes burgueses de la Constituyente y de la Asamblea nacional; en la Legislativa y en la Convención seguirá personificándose en los girondinos y en los diputados del Marais. Burguesa esencialmente, obedece doctrinalmente al ideal de libertad, es decir, que, de modo práctico, este ideal le sirve para poner el acento sobre el absolutismo del principio de propiedad; es decir también que, en razón de los intereses de clase que representa, pretende considerar la revolución como terminada el día en que desaparecen los privilegios, las Corporaciones y los lazos espirituales de Francia con Roma. Vencida por la Montaña, reaparece con Termidor, se afianza con Bonaparte, triunfa con la monarquía de Julio y, desde entonces, no deja de imponer la ley del capitalismo según un juego de partidos —liberales, radicales, democristianos— suficientemente conocido para que se haga necesario volver a describirlo aquí [1].

Menos conocido o, si se prefiere, menos estudiado, es el mecanismo de la que podemos llamar "segunda

[1] Que no se crea que por ello este juego no haya tenido sus conexiones con el partido de la revolución permanente. Las ha tenido, por el contrario y siempre más amplias hasta juntarse con él en el proyecto tecnocrático. Ver al respecto el postfacio final.

revolución". Anárquica en 1789, durante la Legislativa se encarna en la Comuna de París, encuentra sus exponentes en Saint-Just, en Couthon y en Robespierre —sin olvidar el extremismo de Hébert y de sus *Enragés* —y obedece al ideal de igualdad, es decir, desde el punto de vista práctico, a la voluntad de limitar el derecho de propiedad cuando no de destruirlo. Se expresa cautamente con el Incorruptible, con más fuerza con Saint-Just y se apoya en el proletariado parisino, en los pobres contra los ricos. Para ella la revolución es permanente, lo que le permite imponer, a través de las Secciones, su dictadura a la Convención y, mediante el Terror, al país. Contra el *tiers état* de los ricos, suscita el *quart état* de los pobres y si fracasa finalmente bajo los golpes de los termidorianos nunca desaparece como tendencia profunda, como nos lo demuestran Babeuf y su conspiración de los Iguales, Blanqui y su dictadura revolucionaria, ciertos aspectos de la revolución de 1848, la Comuna de París, el Marx de *La guerra civil en Francia,* el Tkachiov de las minorías revolucionarias y, sobre todo, el Lenin de *El Estado y la revolución.* Lo que nos permite indicar desde ya que la larga serie de mistificaciones que ayudaron a la burguesía a instaurar su capitalismo liberal va completada por una mistificación leniniana, la que permitió a Vladimir Ilich acaparar las fuerzas anarquizantes de la revolución rusa para instaurar el régimen capitalista más despiadadamente burocrático y policial que la historia registre.

En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* Rousseau había encontrado este origen en la propiedad; en el *Contrato Social* quiso establecer que tan sólo la democracia integral podía devolver a los hombres su estado

de igualdad primitiva. Y así vemos cómo, frente a los Constituyentes y a los Girondinos, hijos de la Fisiocracia y del filosofismo enciclopedista, los discípulos del ciudadano de Ginebra no vacilan en querer instaurar dicha democracia total a expensas del principio de propiedad.

No habían sido los primeros en sacar de Rousseau consecuencias extremas. El enciclopedista Morelly, en su *Code de la Nature,* había proclamado una especie de comunismo utópico según el cual las propiedades de los ricos permitirían, al ser confiscadas, la instauración de un régimen de felicidad para los pobres; y no es de extrañar que muchos de aquellos espíritus sistemáticos del final del siglo XVIII aceptaran con entusiasmo soluciones tan sencillas del problema social, tanto más cuanto que permitían desahogar el sentimiento de envidia que las enseñanzas del virtuoso Juan Jacobo Rousseau habían desatado. Sin embargo, hasta el comienzo de la revolución, éstas no habían sido más que tendencias oscuras y anárquicas sin repercusión práctica en los asuntos públicos.

Las cosas cambian cuando, a partir del 10 de agosto de 1792, el gobierno, nominalmente responsable tan sólo ante la Asamblea, y la Asamblea misma pasan bajo el control de las Secciones revolucionarias, es decir, de la plebe de los suburbios. A partir de este momento, toda la actividad política y social se cumple bajo la amenaza constante de la calle que impone a las Asambleas una fiscalización aplastante por intermedio del Comité de Salvación Pública y de aquellos que no tardarán en dominarlo dictatorialmente, Robespierre, Saint-Just y Couthon. El segundo es quien representa mejor por sus obras y por sus actos las tendencias de la "segunda revolución" ante el país y ante la Convención, aunque no se pueda disociar

de su actividad a los otros dos miembros del triunvirato terrorista.

Saint-Just, en efecto, expuso sus ideas sociales en una obra sobre *Las instituciones republicanas* y en una serie de discursos que no dejan lugar a ninguna duda.

Las *Instituciones* no son más que una obra descabellada que quiere entregar una *Weltanschauung* a todos los "buenos republicanos". Inspirada tanto por el *Emilio* como por las otras obras de Rousseau, proclama por ejemplo que "los niños deben en todo tiempo usar vestidos de lienzo", que los hombres no deben comer carne sino tres veces cada diez días, que se instituirá premios para quienes pronunciaren "una palabra sublime", y asegura que la humanidad conoció la felicidad tan sólo en "la voluptuosidad de las chozas de Atenas", lo que parece implicar la convicción de que en la ciudad de Pericles no había más que alegres cabañas pobladas por mendigos hechos felices por una especie de comunismo nivelador. Pero resulta más serio cuando trata de echar las bases de la edad futura y, para suprimir toda distinción entre pobres y ricos, anuncia el reparto de la tierra de los enemigos de la república y la extinción de la mendicidad por la distribución de los bienes nacionales. Así que cuando Saint-Just asegura que "las propiedades de los patriotas son sagradas" ello no significa más que nivelamiento, puesto que "los pobres son los poderosos de la tierra" y "tienen derecho a hablar como amos".

Mientras tanto, en el momento del asesinato legal de Luis XVI, se presentaron dos problemas que había que resolver si se quería evitar la rebelión de las masas y que se resolvió en el sentido igualitario que más podía contradecir los supuestos ideológicos establecidos por los hombres de la "primera revolución": el

de las subsistencias y de los acaparamientos, y la cuestión del *maximum.*

El 18 de abril de 1793, una asamblea del club de los Jacobinos proclama que "los frutos de la tierra, como el aire, pertenecen a todos los hombres", reclama la fijación de un precio máximo para la venta del trigo, la interdicción del comercio de los granos —comercio prohibido igualmente en el tiempo del odiado proteccionismo monárquico— y la caza a los acaparadores, entended a los campesinos. Manifestaciones callejeras en cuya organización el papel de Robespierre tendría que ser dilucidado, atemorizan a los Convencionales.

Estos, el 4 de mayo, establecen que todos los productores de grano deberán declarar sus existencias, legalizan la visita domiciliaria, fijan el precio *maximum* e imponen una contribución forzosa de mil millones de libras a todos los ciudadanos ricos.

No se encontró método mejor para recaudar esta contribución fuera de la liquidación física de los ricos —clasificados aristócratas y "agentes de Pitt y de Coburgo"— ya que como decía Barère: "Transigid hoy, os atacarán mañana y os degollarán sin piedad. ¡No, no, perezcan los enemigos! Ya lo dije antes: sólo los muertos no vuelven". Y así, a la Constitución de los grandes burgueses podía sustituirla la del Año I en la cual el concepto de pueblo reemplazaba al de nación.

Conforme al espíritu del *Contrato,* proclamaba que "el pueblo soberano delibera sobre las leyes", reducía el Cuerpo legislativo a un mero papel de asesoramiento y sustituía por una especie de sufragio universal el sufragio censitario de los ricos. Todo ello habría sido muy hermoso si aquellos *"barbouilleurs de lois"* fustigados por André Chénier hubiesen llamado inmediatamente a nuevas elecciones. Pero

nadie podía ignorar el resultado de semejante consulta, y menos que nadie Saint-Just quien había declarado el 28 de diciembre de 1792 que *"l'appel au peuple... n'est-ce pas rappeler la monarchie?"* De modo que, no sólo no hubo elecciones sino que tampoco se dio vigor a la flamante Constitución que quedó depositada en un cofre "bajo la guardia de todas las virtudes" hasta tiempos mejores. Es que antes de llegar a la felicidad universal había que liquidar a todos los enemigos y para ello era necesaria la dictadura.

A fines de julio, Couthon, ya miembro del Comité de Salvación Pública, puso los ojos en Robespierre que poseía la confianza de los barrios bajos y se había granjeado una reputación de incorruptibilidad tanto más vigorosa cuanto que sus colegas de la Convención eran sumamente comprables y vendibles. Y que, con su elocuencia que Mathiez encuentra conmovedora y que, en verdad, no es viviente sino porque suda rencor y odio en todas sus sílabas, el picapleitos de Arras hasta entonces se había dedicado sobre todo a excitar contra los ricos a "los ciudadanos proletarios cuya única propiedad está en el trabajo".

Con Robespierre en el comité, el Terror se hizo sistemático. Apoyándose en las Secciones —repletas, no de trabajadores sino de haraganes y de saqueadores— no tardará mucho en liquidar a los Girondinos, agentes de los ricos, a los Dantonistas que se han comprometido con los aristócratas, a los Hebertistas a quienes reprocha ser más demagogos que él y buscar el poder, y a todos aquellos Convencionales que no votaron con bastante entusiasmo la muerte del rey o la Constitución del Año I. Para ello, liquidaciones sumarias ya que el Tribunal Revolucionario no debe conocer sino una pena, la muerte, aplicable, tanto como a los opositores legales o ilegales, a sus "maridos,

esposas, padres, madres, hijos e hijas"; hermosa disposición que llevó a la ejecución de niños de catorce años. Lo que constituye un excelente método para suprimir —sin violarlos abiertamente— los derechos de herencia.

Pero tanto el Terror como la ley del *maximum* no servían más que para aumentar la carestía y una hambruna espantosa se extendió sobre París. Los revolucionarios estaban encerrados en un círculo fatal: el Terror suscitaba descontentos que se podía dominar tan sólo con el Terror. Entonces las cuadrillas infernales llueven sobre todas las ciudades y si la guillotina no basta, los ametrallamientos (Lión) y los ahogamientos (Nantes) prestarán buenos servicios. Y no falta la materia prima para que puedan trabajar las guarniciones virtuosamente republicanas instaladas por doquier "a cargo de los ricos" y los tribunales terroristas "encargados de perseguir a todos los que han manejado los fondos públicos desde el principio de la revolución y de pedirles razón de su fortuna". Es decir, que una vez suprimidos los "aristócratas" y los "agentes de Pitt y de Coburgo", se empezaba a liquidar a los republicanos burgueses ya que, como decía el cínico Barras, "hay que guillotinar o esperar que a uno lo guillotinen".

Así pasa todo el año 1793 que ha empezado con el asesinato del rey, cuyo acto de acusación fue redactado por el jansenista Lindet. Y los Convencionales aterrorizados asisten a la muerte de María Antonieta, a la de los Girondinos, a la de Felipe Igualdad y de numerosos *jureurs*, a la matanzas de Lión y de Burdeos, a la persecución contra el clero y los fieles y... a las victorias de los ejércitos republicanos.

A los ojos de la Asamblea, el Terror había encontrado su "justificación" en la situación militar. Pero ahora que la República está fuera de peligro, mu-

chos son aquellos que piden la vuelta a la normalidad, solicitando con mucha timidez medidas de indulgencia. Y es éste el momento en que los *Enragés* exigen una aceleración del Terror contra los ricos, en que el Comité invita al pueblo a consumir una especie de pan infame conocido con el nombre de "pan de la igualdad". Y el único que tiene el valor suficiente para oponerse a la ola de sangre es Camille Desmoulins a quien su amor por Lucila incita a predicar una felicidad universal sin guillotina. Robespierre sabe que si triunfa la corriente moderada, se acaba su poderío. Entonces, el 25 de diciembre, en la Convención, se eleva contra todo moderatismo "que es a la moderación lo que la impotencia es a la castidad", ataca a las dos "facciones", la indulgente que hace inútil su dictadura y la extremista que pretende trazarle el camino, y proclama la necesidad "de señalar netamente la meta de la Revolución", que consiste en "alcanzar un orden de cosas donde las distinciones nacen tan sólo de la igualdad".

Esta era la oportunidad que Saint-Just esperaba para concretar las nebulosas construcciones de sus *Instituciones republicanas*. El 8 y el 13 de Ventoso (26 de febrero y 3 de marzo de 1794), hacía aceptar por la Convención decretos de confiscación de todos los bienes de los "enemigos de la República" liquidados y por liquidar, con orden a las comunas de que establecieran listas de los patriotas indigentes que se beneficiarían con la repartición de dichos bienes. Expropiación colosal que ponía en manos del Comité un poderío tremendo, ya que "podía ser el prefacio de un trastorno económico y social susceptible de hacer del Terror un régimen duradero y de la revolución una creación continua" (L. Villat: *La Révolution et l'Empire*. I).

Los primeros efectos de los decretos de Ventoso

se dieron con la ejecución de los Hebertistas, de los Dantonistas, de los Convencionales especuladores y de los "ateos" —ya que como se sabe nuestros terroristas eran muy religiosos—, inclusive aquel obispo *jureur* Gobel, jansenista de primer plano que el año anterior había depositado su anillo y su cruz pastoral sobre la mesa de la Convención y había exhibido el gorro frigio de la Razón.

Toda la nación sentía la "náusea del cadalso", pero Robespierre pretendía prolongar la dictadura del Terror empujando a Saint-Just quien declaraba en el club de los Jacobinos que había llegado el momento "de crear instituciones civiles y de derribar el imperio de la riqueza". Y ello pertenecía a la tradición de Rousseau el cual, después de proclamar el dogma de la soberanía del pueblo y de su infalibilidad, llama a este mismo pueblo "multitud ciega que a menudo ignora lo que quiere porque rara vez sabe lo que le conviene". Desde el punto de vista del ginebrino, Robespierre y Saint-Just tenían razón, pues, al pretender que la prolongación de la dictadura aseguraría el bien de dicho pueblo, como, ciento veinticinco años más tarde, tendrá razón Lenin al proclamar una dictadura del proletariado cuyo final no parece estar a la vista. Y poco importa si, como decía Rousseau, este bien se obtiene en tales casos "como hace en Venecia el Consejo de los Diez".

Pero ello era ya ir demasiado lejos. Lo que quedaba del *Marais* sería el próximo objeto de la "liquidación" y entonces se formó una alianza curiosa. En la noche del 26 al 27 de julio (8 a 9 de Termidor), algunos Montañeses amenazados por sus prevaricaciones, los últimos dantonistas, aquellos miembros del Comité que como Carnot, Cambon, Billaud-Varenne y Collot d'Herbois se habían enemistado con el triunvirato, los últimos Girondinos, se pusie-

ron bajo la dirección de Fouché, de Tallien, de Fréron y de Barras —los "vientres dorados" de la revolución— para acabar con Robespierre y sus amigos.

Ante esta coalición, los terroristas pierden la cabeza y, sobre todo, pierden el tiempo en redactar proclamaciones al pueblo y a las tropas, mientras que Barras, jefe de las fuerzas convencionales, aprovecha este tiempo para desbaratar las Secciones y para ocupar los puntos estratégicos de la capital.

Arrestados a las dos de la mañana del 10 de Termidor, los hombres del Terror suben a su vez al cadalso en la tarde de aquel mismo día en medio de los aplausos de los obreros parisienses.

Así como había triunfado de la monarquía, la burguesía triunfaba esta vez también de la política democrática e igualitaria de Robespierre que amenazaba sus bienes con la audacia de sus leyes de expropiación.

Los hechos que señalaron la llamada "Reacción Termidoriana" son suficientemente conocidos. Nos contentaremos con indicar algunos de ellos que demuestran de modo bastante explícito la voluntad de los Termidorianos de enlazar su experiencia político-social con la de los hombres de la Constituyente, ya que gracias a ellos la conciencia de clase de la gran burguesía conoció un despertar y se hizo cada vez más exclusiva hasta caracterizar el espíritu capitalista del siglo décimonono.

Cuando con la Constitución del año III se volvió al sufragio censitario, Boissy d'Anglas justificó la medida con las palabras siguientes: "Debemos ser gobernados por los mejores y los mejores son los más instruidos y los más interesados en el mantenimiento de las leyes. Ahora bien, salvo muy pocas

excepciones, encontraréis a hombres semejantes tan sólo entre aquellos que poseen una propiedad... y deben a esta propiedad y al bienestar que proporciona, la educación que los ha hecho capaces de discutir, con sagacidad y justeza, las ventajas y los inconvenientes de las leyes que fijan el destino de la patria... Un país gobernado por los propietarios está en el estado de naturaleza". Y el fisiócrata Dupont de Nemours: "Es evidente que los propietarios sin cuyo consentimiento nadie podría alojarse ni comer, son los ciudadanos por excelencia del país. Son soberanos por gracia de Dios, de la naturaleza, de su trabajo, de sus adelantos, de los trabajos y de los adelantos de sus antepasados". Ya que, como indica G. Lefebvre: "Fue desde el punto de vista económico que los termidorianos rompieron más netamente con la legislación de la Montaña la cual, entre otras justificaciones, había invocado el derecho a la vida. Como los constituyentes, liberaron al capitalismo de toda traba al renunciar al gobierno de la economía nacional y al devolver la libertad por lo menos a la industria, al comercio y a la finanza, es decir, a la burguesía de las ciudades" (*Les Thermidoriens*).

En estas condiciones, no era necesario que pasara mucho tiempo para que la "segunda revolución" volviera a levantar cabeza y, así como los termidorianos habían enlazado su obra con la de la Constituyente, intentara recoger las enseñanzas del igualitarismo rousseauniano allí mismo donde las habían abandonado las realizaciones de Robespierre y de Saint-Just.

Esta vez nos encontramos con una nota netamente comunista porque estaba en la lógica de las ideas y de los hechos que, del mismo modo que la Montaña había sacado algunas o, si se quiere, muchas de las

consecuencias dialécticas del *Contrato* y de los dos *Discursos,* otros hombres llevaran más allá de los conceptos iniciales y de las primeras tentativas el depósito en que se habían amalgamado estas consecuencias y estas lecciones.

Esta nota, no enteramente nueva pero sí original, Gracchus Babeuf y sus correligionarios de la Conspiración de los Iguales son quienes nos la dan a partir de 1794.

Merece señalarse que, por lo demás, este hombre no había esperado la revolución ni las enseñanzas sociales del triunvirato para sacar de Rousseau consecuencias tales como para hacerle considerar al comunismo como única forma posible de felicidad social. ¿No preguntaba acaso el 27 de marzo de 1787 a Dubois de Fosseux, secretario de la Academia de Arras: "Con la suma general de conocimientos ahora adquirida ¿cuál sería el estado de un pueblo cuyas instituciones fueran tales que la igualdad más perfecta reinara entre cada uno de sus miembros individuales; que el suelo donde viviera no fuera de nadie sino que perteneciera a todos; que, en fin, todo fuera común, hasta los productos de todos los géneros de industrias"? Y, algunos meses más tarde: "Me parece que nuestro Reformador (el autor de un folleto titulado: *El Anunciador del cambio del mundo entero por el bienestar, la buena educación y la prosperidad general de todos los hombres o prospecto de una memoria patriótica sobre las causas de la gran miseria que existe en todas partes y sobre los medios de extirparla radicalmente*) me parece que nuestro Reformador hace más que el ciudadano de Ginebra que, algunas veces, oí llamar soñador. Soñaba bien en verdad, pero nuestro hombre sueña mejor. Como él, pretende que, por ser los hombres ab-

solutamente iguales, no deben poseer nada en particular sino gozar de todo en común y de modo que, al nacer, ningún individuo sea más o menos rico, más o menos considerado que alguno de aquellos que lo rodean. Pero lejos de mandarnos de nuevo, como Rousseau, en medio de los bosques, de hacernos alimentar bajo una encina, beber en el arroyo más cercano y descansar bajo el mismo árbol donde encontramos nuestra subsistencia, nuestro reformador nos da cuatro buenas comidas diarias, nos viste muy elegantemente y da, a cada uno de nosotros, padres de familia, exquisitas casas de mil luises. Ello es conciliar perfectamente los atractivos de la vida social con los de la vida natural y primitiva".

Los acontecimientos no tardaron en borrar de este comunismo cualquier rastro de ingenuidad.

Cuando estalla la revolución, Babeuf se instala en París donde publica su *Catastro perpetuo* que debe considerarse como muy importante porque —así como señala Maurice Dommanget— es indudable que esta obra revela la existencia en el espíritu de su autor de un vínculo entre la voluntad de luchar contra las clases pudientes y el ideal comunista por el reparto de las tierras, por ser el *Catastro* un "medio para obtener un conocimiento exacto de todos los recursos productivos de Francia". Pero la revolución se desvía, acaparada por los beneficiarios capitalistas del movimiento de reformas. Entonces Babeuf, indignado por esta actuación de los grandes burgueses "aristócratas", vuelve a su provincia natal donde, por intermedio de los taberneros lectores de Rousseau, se transforma en agitador social peligroso, subleva a menudo a las poblaciones, y proclama la necesidad de la ley agraria. Finalmente, el triunfo de la Montaña, el 10 de agosto, le abre las puertas de la gran política. Nombrado administrador

del departamento del Soma, aplaude ruidosamente ante el asesinato de Luis XVI, "devuelve a la Nación quince millones de bienes" secuestrados por él a los aristócratas y... acaba en la cárcel bajo la acusación de malversación de fondos; acusación falsa por lo demás y suscitada por revolucionarios burgueses a quienes nuestro subversivo impedía posesionarse libremente de dichos bienes confiscados por él en nombre de la República.

Liberado algunos días antes de Termidor, Babeuf vuelve a París donde reúne los elementos dispersos del partido de los Rabiosos y los antiguos amigos de Chaumette, controla el club del Arzobispado y con su *Diario de la libertad de prensa* emprende una campaña encendida contra los vencedores de Robespierre, no todavía en nombre del terrorista ajusticiado, sino en el de la Constitución del Año I que los beneficiarios del golpe de Estado se niegan a poner en aplicación. Y esta vez aparece muy netamente y despojada de sueños ingenuos la nota comunista de su doctrina. Nota que se acentúa cuando cambia el título de su diario por el de *Tribuno del pueblo* y que, a causa de sus ataques violentos contra Tallien y amigos, va una vez más a la cárcel. Es que Babeuf acaba de descubrir uno de los principios tácticos de la subversión social —principio que recogerán Blanqui, los Comuneros de 1871 y los Sovieti de 1917— en la necesidad de crear al lado y por encima del gobierno legal "una opinión pública independiente de la impulsión del Senado, capaz de oponer un contrapeso seguro a los golpes que, no es sacrilegio suponerlo, dicho senado quisiera inferir a los derechos y a la soberanía del pueblo". Verdadero supergobierno, esta asociación debería armarse de manera de reemplazar, llegada la oportunidad, al gobierno legal y al senado, es decir, a la asamblea termidoriana.

Y es curioso notar que durante este período comprendido entre sus dos primeros encarcelamientos, si bien Babeuf afecta considerar con horror el terrorismo del Comité de Salvación Pública, si bien acusa a Robespierre de haber alimentado propósitos de despoblación sistemática del país, sabe recoger con astucia las enseñanzas sociales de su compatriota y de Saint-Just y establecer, él primero en la historia, la teoría de las dos revoluciones. Y así escribe en el *Tribun du peuple* del 1º de Nivoso: "Distingo dos partidos diametralmente opuestos en sistema y en materia de administración pública. Hay circunstancias que hacen variar la fuerza de uno o de otro; he ahí tan sólo lo que explica las ventajas alternativas de cada uno de ellos. Me parece que los dos quieren la república; pero cada uno de ellos la quiere a su modo. El uno la desea burguesa y aristocrática; el otro entiende haberla hecho y que permanezca enteramente popular y democrática... El primer partido quiere en la república un patriciado y una plebe; quiere un pequeño número de privilegiados y de amos colmados de superfluidades y de delicias, y un mayor número reducido a la condición de ilotas y esclavos; el segundo partido quiere para todos, no sólo la igualdad de derechos, la igualdad en los libros, sino también el honesto bienestar, la suficiencia legalmente garantizada de todas las necesidades físicas, de todas las ventajas sociales como retribución justa e indispensable de la parte de trabajo que cada uno acaba de cumplir en la tarea común...

"Hoy el triunfo toca al partido patricio. ¿Ello significa acaso que el partido plebeyo ya no existe? ¿que se dejó corromper por el otro? ¿que no hay más virtudes en la Convención? No, en absoluto. Hoy tengo la perfecta certidumbre de lo contrario. Ello significa tan sólo que el partido plebeyo se dejó ganar

de mano en la táctica... (Pero) lo que fue organizado una vez puede volver a serlo..."

En un artículo siguiente, titulado *Reivindicaciones inmediatas y prostitución,* Babeuf sale de las generalidades y ataca directamente a aquellos termidorianos que, con sus favoritas, derrochan sumas ingentes mientras el pueblo muere de hambre. "Cualquiera que tenga ojos y se tome el trabajo de abrirlos no puede evitar sin duda encontrar extraordinario que en el mismo momento en que, por la voluntad de la facción exclusivamente gobernante, decretos protectores han hecho operar una sobrealza enorme del precio de todos los productos y mercaderías, otros actos de autoridad hayan venido a atenuar y a reducir casi a la nada los recursos de la clase obrera". Todo eso coincide con los progresos de la prostitución en París, ya que cuando la corrupción reina en la corte es fatal que la ciudad siga el ejemplo. "¡Franceses! —exclama el tribuno del pueblo— habéis vuelto al reinado de las prostitutas: las Pompadour, las Dubarry, las Antonieta (admírese la delicadeza digna del Hébert de los mejores días) reviven y ellas son quienes os gobiernan...

"¿Debíamos esperar ver tan pronto en el trono reaparecer a la vez varias cortesanas en vez de una? Sí, en el trono. Se los ha alzado republicanos a la espera de poderlos establecer reales: nuestros corifeos-senadores, aquellos que rigen hoy la opinión, los acontecimientos y las decisiones legislativas, tienen cada uno una corte, y son mujeres perdidas quienes se las han erigido. Por qué callar más tiempo que Tallien, Fréron y Bentabolle deciden el destino de los humanos acostados muellemente sobre las plumas y las rosas, junto a las princesas" (*sic*).

Una vez señalados al pueblo sus enemigos, el tribuno puede invitarlo a prepararse a luchar contra

la facción populicida a la cual, el 9 de Pluvioso, se dirige en estos términos fingiendo encarnar a las masas oprimidas: "...Cuando me reducís al punto de no poder ya procurarme ni pan, ni leña, ni vestidos, tanto al producir la escasez y la enormidad del precio como al impedirme trabajar en toda forma, y al trabar mi lengua para ahogar mis justas reclamaciones..., me lleváis a velas desplegadas hacia el puerto de la desesperación; allí, me veo obligado por el puro sentido natural a razonar para reconocer la causa de mis males; no tengo que trabajar mucho para descubrir que sois vosotros... puesto que vosotros solos sois todo, puesto que vosotros solos administráis, regís, ordenáis todo. Entonces, me las tomo con vosotros, con vosotros solos. Busco remedios, pues el hombre, mientras respira, tiende a *librarse del mal.* La primera idea que me penetra es odiar, aborrecer la causa que es vosotros. Odiar, aborrecer a alguien es ver en ese alguien a un enemigo. ¡Un enemigo! todas las veces que se tiene uno, se busca dos cosas: la primera es impedirle hacernos mal por más tiempo, y la segunda, vengarnos del que nos ha hecho". Y así se realiza en una moral de muerte el sentido profundo de las lecciones del *Contrato,* aunque no se pueda decir que, esta vez Fréron, Tallien y sus socios no hayan merecido el destino que Babeuf les reserva y que suena claramente en la frase siguiente que provocó el encarcelamiento del tribuno: "Y todas esas buenas gentes de los sansculottes que despreciáis tanto, que no cesáis de tachar de crasa ignorancia, parecen no ser todas ignorantes, cuando todas conocen bien esas palabras (*el gobierno viola los derechos del hombre*) y cuando veo que han recordado también las que las siguen, es decir, las *del más indispensable de los deberes...*"

En la cárcel de Arras donde pasa cuatro meses antes de ser trasladado a París para cumplir sus últimas semanas de detención, Babeuf conoce a algunos sansculottes, el oficial de caballería Charles Germain, Taffoureau, Cochet, Fontanier, con quienes echa las primeras bases de su conspiración igualitaria. Allí, su comunismo se precisa, y sale del plano de la ideología para entrar en el de la praxis revolucionaria. Allí —y esto es muy importante porque nos entrega el hilo que une a Babeuf con el Blanqui del proceso de los Diez y Nueve y el Lenin del *Estado y la revolución*—, allí hace otro descubrimiento, el de la necesidad absoluta en que se encuentra la empresa revolucionaria, no de conquistar al Estado, sino de destruir totalmente las antiguas instituciones. Tan sólo con esta destrucción de todas las formas existentes de asociación se podrá edificar la sociedad futura igualitaria y comunista y ello implica que es necesario igualmente armar a aquella "opinión pública independiente del Senado" de que hablaba después de Termidor, para garantizar el triunfo y la independencia de la sociedad nueva. Y esto también lo encontraremos de nuevo en Blanqui, en Tkachiov y en Lenin. Asimismo, el comunismo agrario de 1787 se ha ampliado o, mejor dicho, se ha transformado en un comunismo industrial y comercial. Ya que como escribe a Charles Germain el 28 de julio de 1795: "No más mercaderes ni negociantes, si no se limitan a ser lo que hemos dicho que son, meros agentes de distribución. Cuando todos los agentes de producción y de fabricación trabajen para el almacén común y uno de ellos envíe a dicho almacén el producto en especies de su labor individual y los agentes de distribución, no ya establecidos por su propia cuenta, sino por la de la gran familia, hagan refluir hacia cada ciudadano su parte

igual y variada de la masa entera de los productos de toda la asociación a cambio de lo que haya podido hacer ya sea para aumentarlos, ya para mejorarlos, entiendo yo que, lejos de haberse destruido el comercio, se habrá perfeccionado puesto que se habrá hecho provechoso para todos... Así desaparece toda distinción entre la industria y el comercio y se opera la fusión entre todas las profesiones elevadas a un mismo nivel de honor. Todos producimos y todos tomamos parte en los intercambios, todos pertenecemos a una industria, agrícola, manufacturera, gubernamental, comercial, todos somos igualmente mercaderes o comerciantes".

Pero para realizar esta sociedad comunista, no hay que pensar en persuadir a las masas con los discursos y con el ejemplo: "Penetrar el viejo régimen de opresión, de prejuicios, de superstición, ello no es sino querer perder los frutos de una revolución; hay que aniquilarlo si no queremos exponernos a empezar de nuevo". Así que "en lo posible, intentemos situarnos en un centro de población donde las disposiciones de los espíritus nos sean generalmente favorables. Una vez instalados en este foco, no tendremos dificultad en hacer aprobar nuestras doctrinas. Prosélitos ardientes y numerosos piden y acogen con entusiasmo los primeros ensayos de nuestras instituciones. Los exaltan y los habitantes de los territorios limítrofes, arrastrados por el ejemplo, no tardan en venir hacia nosotros. Así se extendería gradualmente el círculo de las adhesiones. Nuestra Vandea (nótese este concepto de una Vandea plebeya que reaparecerá y que implica la "necesidad" de la guerra civil), por lo menos tengo razones para creerlo, crecería paso a paso... Avanzando por grados, consolidándonos a medida que ganáramos terreno podríamos organizar sin demasiada precipitación y con to-

da la prudencia deseable la administración provisional conforme a la ley de la igualdad".

Liberado el 18 de octubre de 1795 por el Directorio que, instalándose a duras penas, intenta apoyarse en los elementos izquierdistas, Babeuf desencadena de nuevo la lucha y, esta vez, de modo tan decidido que no le queda sino la alternativa del triunfo o de la muerte. En este último período de su actividad política que se terminará en la tragedia de Vendôme, el tribuno del pueblo prepara abiertamente la destrucción del Estado por la rebelión armada de minorías revolucionarias fanatizadas por él, y la instauración de una dictadura del proletariado que permitirá a la sociedad pasar de sus formas burguesas al socialismo igualitario. Esta vez también nos encontramos pues con una serie de elementos tácticos que serán utilizados y fracasarán con la Comuna de París y acabarán por triunfar en Rusia con la revolución de Octubre. Y, hecho muy notable, nos encontramos con escritos del tribuno del pueblo que Lenin no vacilará en traducir palabra por palabra en *El Estado y la revolución.*

En primer lugar, este ataque contra los Directores y su sistema bicameral: "Que el despotismo tenga una sola cabeza o que tenga setecientas, siempre es el despotismo. Hemos experimentado que la tiranía del rey vale todavía mil veces más que la tiranía senatorial... ¡Sí pues! resulta imposible no decirlo: *estábamos mucho mejor bajo un rey...*"

"Es menester, antes de hablar de los medios capaces de curar nuestras llagas, sondearlas en toda su hondura. ¿No es acaso evidentemente incontestable, al juicio de todos aquellos que quieren tomarse el trabajo de ver que estamos en un punto de apatía, de indolencia tal que la energía de la mayoría sería más fácil de despertar a favor del restableci-

miento del trono de los Capetos que a favor de la consolidación del edificio republicano, tal como está constituido ahora? Y en la suposición de dos movimientos para uno y otro estado de cosas, que se deje una latitud igual a la masa, no cabe la menor duda de que la sacudida que llevará la ventaja será la que se haya determinado en vista del restablecimiento del poder absoluto de un hombre".

Para impedirlo, no existe otro medio fuera de una revigorización del espíritu republicano mediante el triunfo de los elementos plebeyos que son la esencia de la revolución, En efecto, "no nos disimulemos la exacta verdad. ¿Qué es una revolución política en general? ¿Qué es, en particular, la revolución francesa?

"Una guerra declarada entre los patricios y los plebeyos, entre los ricos y los pobres...

"Esta guerra de los plebeyos y patricios, o de los pobres y de los ricos, no existe tan sólo a partir del momento en que se declara. Es perpetua, empieza en el momento en que las instituciones tienden a permitir a los unos que lo tomen todo sin dejar nada a los otros". Y así vemos proclamar más de un medio siglo antes del marxismo los dos principios de la lucha de clases y de la revolución permanente. Prosigue: "...Hablais luego de *guerra civil*... ¡como si no la tuviéramos! ¡como si la guerra de los ricos contra los pobres no fuera la más cruel de las guerras civiles! sobre todo cuando los primeros están armados de pie a cabeza y que los demás están sin defensa. ¡No queréis guerra civil! y, para ello ¡queréis que el pueblo muera pacientemente de hambre, de frío, de desnudez!... Ah, dadle más bien todas las guerras posibles... Que vaya, con armas iguales, a medirse con todos aquellos que lo asesinan. Esta guerra tendrá pronto un fin decisivo en su favor, y

pondrá un término a los males del mayor número".

Y entonces, Babeuf, en el número 31 de su *Tribuno del Pueblo* (9 Frimario Año IV), publica su terrible manifiesto de los Plebeyos, en el cual concentra su doctrina social y expone una táctica revolucionaria cuya esencia revela perfectamente el subtítulo: "Resumen del gran Manifiesto por proclamar para restablecer la *igualdad de hecho.* Necesidad para todos los infelices Franceses de una retirada al MONTE SAGRADO o de la formación de una VANDEA PLEBEYA".

En el estado en que cayó la república, no se trata de reivindicar la Constitución de 1793 que había merecido los aplausos "de los hombres de bien tan sólo porque abría el camino a nuevas instituciones... Empeñémonos primero en fundar buenas instituciones, instituciones plebeyas, y estaremos siempre seguros de que una buena constitución vendrá después. Instituciones plebeyas deben asegurar la *felicidad común,* el bienestar igual de todos los co-asociados...

"¿Buscáis la *ley agraria?* preguntarán mil voces de hombres honrados. No, buscamos más que eso. Sabemos qué invencible argumento se nos opondría. Se nos diría, con razón, que la ley agraria no puede durar más de un día; que, al día siguiente de su establecimiento, la desigualdad volvería a aparecer. Los Tribunos de Francia que nos han precedido (el triunvirato) han concebido el verdadero sistema de la felicidad social. Han sentido que no podía residir más que en instituciones capaces de asegurar y de mantener inalterablemente la *igualdad de hecho*...

"Juan Jacobo precisó ... este principio cuando escribió: *Para que el estado social llegue a su perfección es menester que cada uno tenga lo suficiente y que nadie tenga demasiado.* Este corto pasaje es, a mi parecer, el elixir del contrato social. Su autor lo hizo tan inteligible como podía en el tiempo en que

escribía, y estas pocas palabras bastan para quien sabe entender".

No se trata ya de convencer a nadie —tampoco a Fouché quien durante un tiempo compartió estas ideas—; se trata de dar a este sistema su "poder ejecutivo", (lo que fundamenta la necesidad de la dictadura revolucionaria, única capaz por el momento de preparar instituciones basadas en la igualdad plebeya, e implica el empleo de la violencia terrorista).

"Que el pueblo —prosigue el tribuno— ...defina la democracia como entiende tenerla y tal como, según los puros principios, debe existir. Que demuestre que la democracia es la obligación, para quienes tienen demasiado, de colmar lo que falta a quienes no tienen la suficiente, que todo el déficit en la fortuna de estos últimos ha sido causado por lo que aquéllos les han robado". Y ésto se lo obtendrá por la liquidación de los ricos.

"¿Será necesario, para restablecer los derechos del género humano y poner un término a nuestros males, hacer una *retirada al* MONTE SAGRADO *o proclamar una* VANDEA PLEBEYA? Que todos los amigos de la *Igualdad* se preparen y estén desde ya sobre aviso! ¡Que cada uno se penetre de la incomparable belleza de esta empresa! ¡Los Israelitas a liberar de la servidumbre egipcia, a quienes entregar la posesión de las tierras de Canaán! ¿Qué expedición jamás fue más digna de encender los grandes corajes?... Proclamaremos, bajo la protección de nuestras cien mil lanzas y de nuestros cañones, el primer código verdadero de la naturaleza que nunca hubiera debido ser violado. Explicaremos lo que es la *felicidad común, objeto de la sociedad.* Demostraremos que el destino de cada hombre no pudo empeorar cuando pasó del estado de naturaleza al de sociedad.

"Definiremos la propiedad.

"Demostraremos que la tierra no es de nadie, sino que pertenece a todos.

"Demostraremos que todo aquello que un individuo acapara fuera de lo que puede alimentarlo es un hurto social...

"Que la superioridad de talento y de industria no es más que una quimera y un engaño especioso y siempre sirvió indebidamente a los conspiradores contra la igualdad.

"Que la diferencia de valor y de mérito en el producto del trabajo de los hombres se apoya tan sólo en la opinión que algunos de ellos supieron hacer prevalecer...

"Que hay absurdo e injusticia en la pretensión de una mayor recompensa para aquél cuya tarea exige un grado mayor de inteligencia y más aplicación y tensión de espíritu; que ello no extiende la capacidad de su estómago...

"Que es claro... que todo lo que poseen aquellos que tienen más que su parte individual en los bienes de la sociedad es hurto y usurpación.

"Que, luego, es justo quitárselo...

':'Que una verdad refutada a destiempo por la mala fe, el prejuicio o la irreflexión es que la igual repartición de los conocimientos haría a todos los hombres sensibles iguales en capacidad y hasta en talento...

"Que es necesario... *encadenar la suerte* haciendo a la de los co-asociados independiente de las probabilidades y de las circunstancias felices o infelices, *asegurando a cada uno y a su posteridad, por numerosa que sea, lo suficiente pero nada más que lo suficiente,* y cerrando a todos todas las vías posibles que podrían hacerles obtener más de su parte individual en los productos de la naturaleza y del trabajo.

"Que el único medio para alcanzarlo consiste en es-

tablecer la *administración común,* en suprimir la propiedad particular, en atar a cada hombre al talento, a la industria que conoce, en obligarlo a entregar el fruto en especie (de su trabajo) al almacén común, en establecer una sencilla administración de distribución, una administración de las subsistencias que tenga registro de todos los individuos y de todas las cosas, reparta estas últimas con la igualdad más escrupulosa y las haga depositar en el domicilio de cada ciudadano".

El manifiesto se termina con un llamado a la guerra civil porque "la discordia vale más que la horrible concordia en que nos ahogamos de hambre. Que los partidos entren en lucha; que la rebelión parcial, general, apremiante, aplazada, se determine; estamos muy satisfechos. Que el *Monte Sagrado* o la *Vandea Plebeya* se forme en un solo punto o en los 86 departamentos. Que se conspire contra la opresión, ya sea en grande, ya en pequeño, secreta o abiertamente, en cien mil conciliábulos o en uno solo, poco nos importa a condición de que se conspire y que, desde ahora, los remordimientos y el miedo acompañen todos los instantes de los opresores. Hemos dado la señal en alta voz a fin de que muchos la entiendan, a fin de reunir muchos cómplices; les hemos dado motivos bien justificados y algunas ideas del mundo; estamos casi seguros de que se conspirará...

"Repitámoslo otra vez: todos los males llegaron al ápice; no pueden sino empeorar; ¡no pueden repararse más que por una subversión total! ¡Que todo pues se confunda! ¡Que todos los elementos se descompongan, se mezclen y se entrechoquen! ¡que todo vuelva al caos y que del caos salga un mundo nuevo y regenerado!

"Cambiemos, después de mil años, estas leyes groseras".

No resulta extraño si después de este "terrible" Manifiesto en el cual se encuentran, no ya en germen, sino enteramente desarrollados todos los tópicos de la subversión social, los Directores y particularmente Barras y Carnot decidieron acabar de una vez por todas con este hombre —tan incorruptible como Robespierre— y decretaron su arresto. Pero esta vez, Babeuf estaba sobre aviso. Se disimuló en la clandestinidad, forjando con unos pocos amigos, Darthé, Buonarroti, Antonelle, el poeta Sylvain Maréchal, Charles Germain, los últimos planes para la insurrección.

Después de haber condenado durante largo tiempo a Robespierre y a Saint-Just por su acción despiadada —pero, esta condena ¿no era acaso una cortina de humo destinada a disimular sus verdaderos propósitos?— el tribuno del pueblo proclamaba altamente la necesidad del terror. Terror, no sólo contra los Directores, el Senado, los grandes burgueses y los aristócratas, sino también contra los blandos, contra los revolucionarios tibios amigos de las componendas y contra aquellos que, como Chaumette y Hébert en el tiempo de la Montaña, habían pretendido arrebatar el poder al Incorruptible. Al quitar de en medio a Chaumette y a Hébert, escribe el 9 de Ventoso al hebertista Bodson, Robespierre actuó correctamente: "La salvación de 25 millones de hombres no debe ser contrarrestada por contemplaciones hacia individuos equívocos. Un regenerador debe tener grandes miras. Debe segar todo aquello que entorpece su acción, todo aquello que puede impedir su pronta llegada a la meta que se ha señalado. Bribones, o imbéciles, o presuntuosos y ambiciosos de gloria es lo mismo, peor para ellos. ¿Qué hacían allí? Robespierre sabía todo eso y, en parte, es lo que me lo hace admirar, que me hace ver en él al genio en quien residían ver-

daderas ideas regeneradoras. Es verdad que semejantes ideas podían arrastrarme o arrastrarte. ¿Qué importa si la felicidad común está en el final?".

Mientras tanto, la conspiración progresaba. Por lo menos, en el espíritu de su directorio insurreccional —así se habían bautizado Babeuf y sus amigos— tenía numerosas probabilidades de triunfar puesto que creía poder contar, según lo que asegura Buonarroti en su *Conspiración por la igualdad o de Babeuf*, con el apoyo activo de 1.000 cañoneros y de 1.500 granaderos del Cuerpo legislativo, de 6.000 legionarios de la policía, de 1.000 soldados de los Inválidos y de 500 *detenidos militares*. Pero contaba también en su seno con un agente provocador, el oficial Grisel que informaba a Carnot de todo lo que se tramaba en el estado mayor de la conspiración y que, en la noche del 20 al 21 de Floreal (10 de mayo de 1796) entregó a todos los miembros del Comité, incluidos el diputado Drouet, el "héroe" de Varennes y Robert Lindet, el convencional jansenista, a la policía.

El gobierno no fue tierno con los conspiradores. Al término de un proceso público lleno de irregularidades, que tuvo lugar en Vendôme del 20 de febrero al 26 de mayo de 1797, Babeuf y Darthé fueron condenados a muerte y guillotinados el día siguiente. Siete otros, entre ellos Buonarroti, fueron condenados a la deportación. Lindet no había sido perseguido y Drouet, ayudado por Barras, se había escapado.

Entre los papeles encontrados en el refugio de Babeuf figuraban documentos que, revelados al público, habían producido una enorme impresión. Y no sólo los burgueses capitalistas se habían espantado al conocer el alcance de la amenaza que la conspiración de los Iguales había hecho pesar sobre sus cabezas, sino los artesanos, los campesinos y los mis-

mos obreros a los que Babeuf pretendía electrizar y que no habían movido un dedo para arrancarlo al cadalso.

En el proyecto de manifiesto que debía ser distribuido a la población parisiense el día del levantamiento el Comité insurreccional de Salvación Pública, después de anunciar el comienzo de la era de la igualdad de hecho, proclamaba: "Desapareced, abominables distinciones entre ricos y pobres, entre grandes y pequeños, entre amos y siervos, entre *gobernantes* y *gobernados*. En adelante no habrá más diferencia entre los hombres fuera de las de la edad y del sexo (*sic*). Puesto que todos tienen las mismas necesidades y las mismas facultades, no debe haber para todos sino una sola educación, *una sola alimentación*"... Para el triunfo de la igualdad, aseguraba el Comité, "nosotros estamos dispuestos a todo, a *hacer tabla rasa para conservar la sola igualdad*. Perezcan, si es necesario, todas las artes con tal de que nos quede la verdadera igualdad".

En el boceto del acto de insurrección, después de ordenar que los usurpadores de la soberanía fueran ejecutados, el Comité disponía la eliminación sumaria de los funcionarios altos o bajos que pretendiesen seguir ejerciendo sus funciones, la de los extranjeros encontrados en la calle y de todos los sobrevivientes de la tentativa monárquica de Vendimiario. Los bienes de todos los "enemigos del pueblo" —y es fácil comprender que ello designaba a todos los propietarios grandes o pequeños— serían distribuidos inmediatamente "a los defensores de la patria y a los pobres" que tomarían sus muebles en las casas de los "conspiradores". Además, las propiedades públicas y privadas serían puestas bajo la custodia del pueblo.

El Comité tenía lugartenientes en cada uno de los

doce barrios de la capital. El 18 de Floreal Año IV, estos agentes habían recibido instrucciones en las cuales se anunciaba la dictadura del proletariado como régimen intermedio entre la sociedad burguesa y la sociedad comunista "...conservaremos *hasta que el pueblo entero no esté perfectamente feliz y tranquilo,* el título y los poderes del Comité Insurreccional de Salvación Pública".

Para que el movimiento fuera posible había que ganar extensos elementos militares. Reconociendo que las tropas de caballería permanecerán fieles al gobierno, la propaganda deberá atacar a fondo a los generales y a sus estados mayores, pero evitará tocar a los oficiales subalternos, suscitará la indisciplina en la tropa hablándole sólo de los robos de los ricos, prometiendo licencias definitivas, evitando abogar por la libertad absoluta, argumento contraproducente ante los soldados; y, cuando se aproxime el gran día, organizando bailes en las tabernas y emborrachando a los soldados para poder manejarlos mejor (Documento XX en la obra de Buonarroti: *El autor de la carta de Franco-Libre a los hermanos republicanos del Directorio insurreccional*).

Un proyecto preveía el funcionamiento inmediato de tribunales populares y decretaba que ante la usurpación y la tiranía por parte de los miembros de los dos consejos y del Directorio ejecutivo, "la ley castiga con la muerte a los usurpadores de la soberanía popular"; que "una comisión creada por el pueblo insurrecto juzga a los susodichos individuos" y que "el pueblo insurrecto... concede o rehusa la indulgencia requerida" (documento XXIV).

En el documento que establecía los detalles de la insurrección, el Comité reservaba un gran papel a las mujeres "sansculottes" en el trabajo de fraternización con los soldados, trabajo que deberían realizar "con

todos los poderosos medios que ellas pueden emplear" (Doc. XXV).

Un proyecto de derecho policial armaba a todos los ciudadanos insurrectos, creaba campos militares en los principales centros que se habían señalado por su antijacobinismo, "con el propósito de mantener el orden público, de proteger a los republicanos y de favorecer la reforma", y transformaba las islas Ste-Marguerite y St-Honoré, Hyères, Oléron y Ré en campos de concentración —llamados "lugares de corrección"— "inaccesibles y dependientes directamente del gobierno" (Doc. XXVIII).

Finalmente, un proyecto de decreto económico establecía que pasaban a pertenecer a la comunidad nacional, además de los edificios públicos, los bienes de los enemigos de la república (designación muy elástica como sabemos y que permitía, en verdad, acaparar todas las propiedades). Un artículo anunciaba que "la gran comunidad nacional mantiene a todos sus miembros en una mediocridad igual y decorosa: les entrega todo lo que necesitan". El trabajo era obligatorio, salvo para los ancianos de más de sesenta años y para los enfermos. "La administración municipal tiene constantemente al día la lista de los trabajadores de toda clase y la del tipo de trabajo a que están sometidos... El desplazamiento de los trabajadores de una comuna a otra es ordenado por la administración suprema... (la cual) obliga a los trabajos forzados a los individuos de los dos sexos que, por su falta de civismo, su ocio, su lujo y su vida desordenada, dan ejemplos perniciosos a la sociedad". La comunidad asegura a sus miembros el alojamiento, el alimento, la manutención y los socorros de la medicina. "En cada comuna tendrán lugar en épocas determinadas comidas en común en las cuales tendrán que intervenir todos los miembros de

la comunidad". Por otra parte dichos miembros "no podrán recibir su ración común sino en el distrito donde estén alojados".

El comercio privado pasa bajo el control de la comunidad nacional y el comercio exterior es abolido. Se proclama la extinción de la deuda nacional, la abolición de la moneda y la interdicción de importar el oro y la plata.

4 — Si la revolución francesa fue provocada esencialmente por una crisis financiera, podemos comprobar en el momento del fracaso de Babeuf que las múltiples experiencias que, durante ocho años, caracterizaron el triunfo de la burguesía sobre la monarquía tradicional no habían resuelto nada en este sentido. La crisis financiera de la década de 1780 no hizo más que agravarse durante la década siguiente y el "espectro de la inflación" ocupó el primer lugar en la vida de la sociedad francesa, con su compañera fatal, la bancarrota. Y esta situación puede considerarse como la consecuencia de las condiciones anteriores a 1789 tan sólo si tenemos presentes dos factores que determinan esta situación y dicha consecuencia. En primer lugar, en efecto, la responsabilidad de la monarquía en la agravación de la crisis financiera después de la guerra de independencia americana está singularmente atenuada cuando comprobamos que no pudo resolver dicha crisis sólo porque la burguesía se opuso al proyecto gubernamental de establecer el impuesto a la renta. En segundo lugar, esta misma burguesía, una vez llegada al poder, se negó a tomar por su cuenta esta medida salvadora y, además, destruyó las Corporaciones consideradas por ella como el único freno al libre desarrollo de la gran especulación. Mientras el proyecto de impuesto directo de la monarquía estaba acompañado de un plan destinado a

aliviar de sus cargas fiscales a la población trabajadora agrupada en las Corporaciones, la Constituyente decretó una serie de gravámenes económicos que transformaron a los artesanos y a los pequeños industriales en proletarios enteramente entregados al capricho de los grupos capitalistas burgueses.

Si damos a la palabra libertad el sentido abstracto con que la revistieron los filósofos y sus sucesores de los varios partidos liberales del siglo XIX, es justo reconocer que las clases trabajadoras —como tampoco las privilegiadas— no disfrutaban, bajo el régimen monárquico, de esta tan cacareada libertad. Sin embargo, en el sólido marco de sus Corporaciones —que los protegían contra la usura, contra la desocupación y contra la competencia de los grupos de especulación mejor armados que ellos—, dichos trabajadores gozaban de libertades numerosas que garantizaban su independencia económica y les aseguraban, a ellos y a sus familiares, un bienestar suficiente como para que dispusieran, en su inmensa mayoría, de una alimentación sana y de una casa propia.

Por culpa de la gran burguesía que, a partir de 1789, se enriquece con los despojos de la nobleza y sobre todo del clero, la independencia económica de las clases trabajadoras desaparece por completo ya que los beneficiarios de la evolución económica se revelan desde el primer día totalmente incapaces de resolver la crisis financiera. Tanto es así que las famosas Secciones parisinas —formadas en su comienzo con elementos pequeño burgueses y artesanales para las elecciones de los Estados Generales— se transforman a partir de 1790, año en que la crisis empieza a agravarse seriamente a causa de la supresión de las Corporaciones, en elementos de agitación revolucionaria y representan a partir de 1791 y hasta Termidor un papel esencial en la dictadura de la

Montaña. ¿Cómo puede explicarse esta transformación? y, sobre todo, ¿por qué razón tuvo lugar tan sólo dos años después de la neutralización de la monarquía por la Constituyente y no desde la víspera de la reunión de los Estados Generales?

Es que, en verdad, si antes de 1789 había muchos pobres en los centros urbanos, los alimentos y los productos de uso corriente eran baratos y se mantenían baratos merced al proteccionismo del sistema corporativo. De suerte que, si había artesanos pobres en París, no había proletarios miserables y hambrientos, y estos artesanos pobres, como indica muy bien Karl Kautsky (después de Louis Blanc)en su obra *Terrorismo y comunismo,* no tenían conciencia revolucionaria porque no aspiraban sino a transformarse en pequeños burgueses y no se agitaban más que cuando subían los precios de consumo.

Ahora bien, esta alza con su corolario obligado, el hambre, es la característica principal de la revolución francesa, y no está determinada en lo más mínimo por la crisis de las finanzas reales. Depende estricta y exclusivamente de la crisis general económica provocada por el triunfo de la burguesía revolucionaria. En cuanto a esta crisis económica, debemos encontrar su origen *tan sólo* en el hecho de que, por haber abolido la burguesía triunfante el antiguo sistema fiscal y los derechos "feudales", el dinero líquido y los productos del campo dejaron de afluir a París donde no tardaron en manifestarse una carestía y un hambre que fueron aumentando hasta el golpe de estado de Bonaparte.

En efecto, hasta 1789, la producción agrícola había sido más que suficiente para cubrir las necesidades de la nación entera, ya que el campesino, cuya economía doméstica le permitía fabricar la mayor parte de sus artículos de consumo, vendía alimentos

a la ciudad tan sólo porque necesitaba dinero para pagar sus impuestos; por otra parte, el mismo campesino —en las regiones donde subsistían cargas feudales— cultivaba las tierras eclesiásticas y señoriales en pago de sus *corvées* y los productos eran vendidos en las ciudades por los beneficiarios del sistema lo que, esta vez también, hacía afluir a los centros artesanales alimentos y dinero líquido. Cuando la Constituyente destruyó las cargas feudales, se encontró ante un hecho que los fisiócratas más gloriosos no habían previsto: los campesinos dejaron de pagar impuestos y, por consiguiente, de vender sus productos porque el nuevo gobierno no disponía de ningún medio de coacción para convencerlos de que siguieran pagando y vendiendo. Razón por la cual, desde un principio, nos encontramos con el segundo fenómeno característico de la revolución francesa: la hostilidad día a día más aguda entre París y el campo, fenómeno que encuentra su expresión en el federalismo de las provincias y el centralismo de la capital, en los levantamientos monárquicos de Vandea, de Bretaña, de Normandía y del Mediodía por una parte, en el terrorismo del Comité de Salvación Pública por otra y cuya causa esencial reside, por un lado, en la voluntad de las provincias de no dejarse esclavizar por un gobierno despiadadamente centralizador y, por otro, en la necesidad de encontrar pan para alimentar al novísimo proletariado parisiense —guardia pretoriana de la revolución— y dinero para mantener los ejércitos que cierran las fronteras a la invasión extranjera en cuyo triunfo los revolucionarios ven una certidumbre de restauración monárquica y, por consiguiente, su propio castigo.

Situación económica, financiera y política que llevó al país a la ruina que no impidió a los triunfadores de 1789 seguir enriqueciéndose por la especula-

ción y por la absorción de las pequeñas empresas, y a sus contrincantes de la Montaña —no hablo de Robespierre pero sí de la mayor parte de los componentes de la banda terrorista— lanzarse alegremente en el mismo camino. De modo que el golpe de Estado termidoriano, si bien tuvo como primer motor la necesidad de no dejarse liquidar por el triunvirato, tuvo por causa profunda la voluntad de devolver su entera libertad a la experiencia capitalista emprendida en 1789. Asimismo, es indudable que las Secciones parisinas no intervinieron a favor de Robespierre, como tampoco a favor de Babeuf, porque habían adquirido la convicción de que el Terror era tan incapaz como la burguesía de resolver el problema del hambre, que era el único problema que las interesara. En esta convicción podemos pues encontrar la causa del grito de alarma lanzado por Babeuf al escribir, *"Estábamos mucho mejor bajo un rey"* y la razón por la cual, a partir de 1795, la restauración monárquica fue tan a menudo abogada por los franceses cuya mayoría se adhirió al golpe del 18 de Brumario tan sólo porque veía en Bonaparte un nuevo Monck que no tardaría en restaurar la dinastía *legítima* y, por consiguiente, en devolver al país la paz exterior y la tranquilidad social por la reducción de la burguesía a su papel de parte en la nación.

Si la paz no fue asegurada por el César, por lo menos lo fue la tranquilidad de la... burguesía. Ya que en verdad, el golpe de Brumario fue combinado, más que por el general victorioso, por los grandes beneficiarios de la revolución que no querían sino asegurar la continuidad de su poderío económico. ¿No es acaso digno de nota que quien preparó este movimiento fuera precisamente aquel Siéyès a quien en 1789 hemos visto hablar en nombre de la burguesía, y que, a la pregunta que formulara entonces, ¿qué

es el estado llano?, añadiera, diez años más tarde, la exclamación imperativa "*il me faut une épée?* E importa poco que Bonaparte no haya creado instituciones formalmente burguesas al negarse a ser tan sólo una espada. Lo que importa es que creó un sistema basado en presupuestos burgueses, razón por la cual, en fin de cuentas, los burgueses le dieron una adhesión incondicional. Tal es el sentido profundo del 18 de Brumario: preparado por algunos burgueses audaces, aseguró el poderío definitivo de la burguesía capitalista.

Es que ya era demasiado tarde para luchar victoriosamente contra este poderío. Sólo un restablecimiento de la monarquía en sus formas tradicionales —pero de una monarquía que tuviera en cuenta los efectos de la evolución histórica— habría hecho posible esta lucha y solamente a condición de que se hubiese procedido a dicho restablecimiento antes de que las nuevas clases dirigentes hubieran, gracias al Imperio, ocupado todos los escalones de la economía y de la administración del Estado centralizado. Que era demasiado tarde, se lo vio en 1815 cuando, al ser restaurada, la dinastía borbónica se encontró en la necesidad de utilizar a una clase que había provocado su colapso un cuarto de siglo antes y que, mientras tanto, se había hecho indispensable al cambiar en provecho propio todas las formas económicas del vivir nacional y al cambiarlas de modo irremediable. Y así vemos cómo, a pesar de la clara visión que tenían de la enorme estafa histórica realizada por la gran burguesía capitalista, Luis XVIII y Carlos X fueron impotentes para impedir la transformación del Estado en un conglomerado controlado por obscuras formas económicas, por encima de toda forma política de soberanía. Así vemos cómo los libres ar-

tesanos —libres económicamente— de 1789, pierden poco a poco su independencia y se transforman en proletarios que se creen políticamente libres y que no son, a causa del sistema económico-político triunfante, más que miserables miembros de aquella clase que Marx llamará muy justamente *Lumpenproletariat*. Ya que este sistema basado en la mistificación es asimismo el más perfectamente inmoral de todos aquellos que registra la historia de Occidente, porque ha consistido esencialmente en hacer aceptar a sus víctimas como un mito religioso aquel concepto de libertad que, él, supo utilizar en función de sus intereses exclusivos. Así, cada vez que el despertar de las masas puso en peligro su dominación, pudo reaccionar como si hubiese edificado con su triunfo económico una especie de derecho divino del mérito y de la fortuna. Proclamaba, si alguien se atrevía a poner en duda la legitimidad de su dominación —fuera este alguien de derechas o de izquierdas, tradicionalista o proletario—, que se intentaba destruir la sacrosanta libertad revelada a los hombres por las Luces y por Rousseau e instaurada en la tierra, para la eternidad, por la inteligencia y por el idealismo de las clases dirigentes que por sus méritos se habían identificado de modo muy legítimo con las ideas, no sólo de libertad, sino de patria, de Estado y de religión. Por eso mismo, podemos entrever las razones por las cuales todas las tentativas emprendidas desde el poder para limitar los efectos de esta dictadura económica basada en la mistificación idealista, estaban destinadas al fracaso ya que tal dictadura, por su dominación sobre la vida social de la nación, tendía a integrarse en el Estado para coger en sus manos las palancas del gobierno. En eso, y no en otra cosa, reside la razón profunda del fracaso de las Ordenanzas de Carlos X y del triunfo

de la revolución de Julio. En eso está la razón de la ascensión al trono del hijo de Felipe Igualdad, el príncipe terrorista que con los burgueses de 1793 había votado la muerte de Luis XVI. Y no por nada Luis Felipe será llamado por la historia —hecha por los burgueses— el "rey burgués".

Entre todos los movimientos emprendidos desde la extrema izquierda durante el siglo XIX contra la dictadura capitalista y que todos fracasaron, uno reviste una particular importancia porque nos permite enlazar el concepto de "segunda revolución", tal como lo hemos visto desarrollarse de Robespierre a Babeuf, con el triunfo leninista de 1917. Se trata de la Comuna de París que, por intermedio de Blanqui, hijo de un convencional que, en sus viejos días, invocaba los ideales de la Montaña, intentó realizar algunos de los conceptos de la Conspiración de los Iguales y entregó al ruso Piotr Tkachiov, que los transmitió a Lenin, muchos de los elementos tácticos con los cuales fue destruido en Rusia el régimen burgués de febrero de 1917 e instaurada la dictadura del proletariado.

En las páginas que siguen sostengo la tesis de que el triunfo de Vladimir Ilich fue hecho posible mucho más por este ejemplo de la Comuna que sale directamente de las lecciones que Babeuf y Robespierre habían sacado de Rousseau, que por el marxismo del *Manifiesto* y del *Capital*, que en la empresa soviética no forma más que la superestructura ideológica y es a dicha empresa lo que el concepto de libertad a la empresa burguesa capitalista.

Uno de los artículos que la propaganda neo-marxista ofrece con más insistencia a la credulidad de las masas, uno de los que, de todos modos, la historiografía soviética explota como uno de los ele-

mentos principales de la lucha del proletariado *marxista* contra el capitalismo burgués, es la Comuna, que impuso su dictadura revolucionaria a la capital francesa de marzo a mayo de 1871. Propaganda e historiografía que se han hecho tan insistentes que, hoy en día, intentar restablecer la verdad tiene la consecuencia, tan fatal como ritual, de suscitar acusaciones de venalidad pequeño-burguesa, de trotskismo y de conspiración fascista.

Sin embargo, ni los marxistas —que, prácticamente, no existían en Francia— ni las ideas marxistas representaron papel alguno en la Comuna de París. Quienes tuvieron la dirección del movimiento fueron exclusivamente los elementos jacobino-blanquistas y proudhonianos, sin que se pueda dejar de lado por otra parte una fuerte tendencia nacionalista.

La rebelión contra el gobierno del *foutriquet* estalló el 18 de marzo de 1871; el Comité central de la Guardia Nacional tuvo que asumir el poder pero no pretendió conservarlo y organizó elecciones para descargarse de sus responsabilidades en una asamblea elegida al sufragio universal. Con las elecciones del 26 de marzo, París fue, pues, dotado de una nueva Comuna de noventa miembros, entre los cuales encontramos a quince partidarios del gobierno de Versalles y a seis radicales burgueses tan enemigos de la insurrección como de Thiers. Los demás eran jacobino-blanquistas y federalistas de cuño proudhoniano. Mientras duró la insurrección, nadie habló de Marx o propuso escribirle para entrar en contacto con él ni, mucho menos, para darle la dirección espiritual del movimiento.

El blanquismo y el proudhonismo que pronto dominaron a los demás elementos estuvieron siempre

en oposición mutua porque el primero no obedecía a ningún supuesto económico y pretendía solamente resolver la situación del proletariado por la insurrección revolucionaria, mientras que el segundo, acostumbrado por su fundador a rehuir toda organización política en razón de su acratismo latente, ponía en primera línea la preocupación económica. De modo que los proudhonianos, dejando a los blanquistas la acción política violenta, la conducta de la guerra y la organización de la policía —es decir, del terror, que estalló de modo salvaje en el momento del colapso de mayo—, se ocupaban de la administración municipal y de la organización económica donde realizaron una obra digna de atención, como Camélinat en la dirección de la Moneda, Varlin y Avrial en la Intendencia. No así los blanquistas que en su breve actuación se revelaron incapaces de organizar los sectores que se habían reservado, como Babeuf lo había sido en su tentativa de conquista del Estado.

Louis-Auguste Blanqui, "el tétrico Blanqui, gruñón pedante y doctrinario de su propia causa, asceta macerado en las cárceles...", como lo pinta Herzen, no se encontraba en París cuando estalló la rebelión. Arrestado en Figeac por orden de Thiers, no tuvo ninguna responsabilidad directa en los actos terroristas de sus discípulos, aunque la haya tenido indirecta, y nada desdeñable, por sus doctrinas tal como las había expuesto en sus discursos y en los periódicos dirigidos por él.

Cuando las jornadas de Julio, se había destacado en el partido republicano por su espíritu revolucionario y por su disposición constante a la acción directa. Activista por encima de todo, tenía un respeto relativo por la idea en sí porque consideraba la fuerza como el elemento práctico por excelencia de toda

revolución social. Durante el reinado burgués de Luis Felipe se adhirió a la sociedad de los "Amigos del pueblo" —nótese este nombre que es una evocación de la Montaña— y tomó parte en numerosas intentonas hasta verse implicado en el proceso de los Diez y Nueve, cuyas audiencias supo utilizar para darse a conocer a toda Francia. Muy elocuente, se erigió en tribuno del proletariado contra la oligarquía burguesa que, según él, había captado los frutos de la revolución de 1789 y, bajo el régimen de Luis Felipe, se había transformado en el gobierno legal del país. Absuelto por el jurado que su honradez evidente había conquistado, tomó parte con Barbès y Martin Bernard en la insurrección del 13 de mayo de 1839 que fue rápidamente aplastada. Condenado a muerte, vio su pena conmutada en la de reclusión perpetua y fue encerrado en la isla Saint-Michel. La revolución de 1848 le devolvió la libertad e, inmediatamente, organizó en París el partido de la Montaña con el cual en marzo exigió el aplazamiento de las elecciones que, según él, eran susceptibles de devolver el poder a las tendencias burguesas. De nuevo arrestado en mayo, fue condenado a diez años de reclusión, que cumplió en Belle-Isle. Durante el segundo Imperio cumplió otra condena de cuatro años y cuando estalló la Comuna no pudo tomar parte en el movimiento por las razones más arriba indicadas.

Para Blanqui la democracia debe ser integral, y no puede serlo sino por intermedio de la dictadura revolucionaria, es decir, por la fuerza y por el terror. Tal dictadura, no hay que prepararla con teorías económicas porque es ridículo pensar que la sociedad se resuelva por sí sola en el sentido de un régimen proletario, y porque las conquistas no podrán tener lugar antes de que el Estado burgués sea completamente destruido por la insurrección, no de las masas

que, según él, no son dinámicamente revolucionarias, sino de grupos reducidos pero decididos a la acción directa. Y, en su obra escrita, poco extensa, se nota como en la de Babeuf la ambición de transformarse en el dictador del proletariado, en el regenerador de la sociedad. Las doctrinas, por lo demás, son las mismas. Escribe: "...la igualdad no es el reparto agrario. El parcelamiento infinito del suelo no cambiaría nada, en el fondo, al derecho de propiedad. La riqueza proveniente de la posesión del instrumento de trabajo más que del trabajo mismo, esta especie de explotación que quedase en pie, sabría muy pronto, por la reconstrucción de las grandes fortunas, restaurar la desigualdad social". Y prosigue: "Todo progreso es una conquista, todo regreso una derrota del comunismo: su desarrollo es el desarrollo mismo de la civilización. Se acusa al comunismo de sacrificar al individuo y de negar la libertad. Evidentemente, si el comunismo naciese con el fórceps antes de tiempo, este triste aborto inspiraría horror. Pero debe ser hijo de la ciencia; ¿quién se atreverá a acusar al hijo de tal madre? Por otra parte ¿dónde están las pruebas que sostienen tal acusación? Es un insulto gratuito ya que el acusado no nació todavía. Y ¿en nombre de quién se formula esta arrogante acusación? ¿En nombre del individualismo que, desde miles de años, asesina permanentemente a la libertad y al individuo? ¿Cuántos son los individuos de nuestra especie que no han sido hechos, en su honor, ilotas y víctimas? Uno sobre diez mil quizá. ¡Diez mil víctimas por un verdugo! ¡Diez mil esclavos por un tirano! Veo la siniestra emboscada que se disimula tras una definición. La oligarquía, acaso, ¿no se llama a sí misma democracia? ¿y el perjurio honestidad? ¿y la matanza moderación?

"La libertad que se levanta contra el comunismo,

nosotros la conocemos: es la libertad de esclavizar a los demás, la libertad de explotar... Esta libertad, el pueblo la llama opresión y delito y ya no quiere alimentarla con su carne y con su sangre" (*Critique sociale*).

Y las fórmulas siguientes ¿no suenan acaso como las que empleaba Babeuf para fustigar a los hombres del Directorio? "Quien tiene hierro tiene pan"... "En materia de libertad, no hay que esperar, hay que tomar"... "La insurrección es una tarea práctica que exige una técnica que hay que conocer" ... "Quien hace la sopa debe comerla" ... "La asociación que substituya a la propiedad individual, es la que fundará el régimen de la justicia por la igualdad". La conquista revolucionaria del poder político pertenece, pues, según Blanqui, a la acción enérgica de una minoría educada revolucionariamente, resuelta, audaz, disciplinada, que con un golpe de fuerza arrastrará a las masas: "Hay que repetirlo otra vez: la condición *sine qua non* de la historia está en la organización, en el orden y en la disciplina. Es dudoso que las tropas resistan mucho tiempo a una insurrección organizada y actúen con todo el aparato de una fuerza gubernamental". Solamente en París puede triunfar la revolución por sorpresa, y tan sólo en París puede instaurarse la dictadura revolucionaria querida por Babeuf. El Comité Revolucionario de Salvación Pública conservará el poder tanto tiempo como sea necesario "para poner a la nación en plena posesión de la libertad, a pesar de la corrupción que es la secuela de su antigua esclavitud".

Y esto que escribía en septiembre de 1870 en su periódico *La patria en peligro*, presentado como órgano del comunismo francés: "Los teutones han pasado del Rin y, una vez más, amenazan la civilización. Las razas del Mediodía se han sobresaltado an-

te el rumor hecho por estas bandas feroces salidas de las selvas del norte para avasallar el Mediterráneo a los reyes y a los señores del castillo... Los teutones recorren nuestras fértiles regiones, estos hombres con pies planos, con manos de simio, que pretenden la más hermosa flor de la humanidad, ellos que jamás fueron más que su flagelo y que vienen para echarnos mil años atrás en las nieblas tenebrosas del Báltico. ¡Oh, vosotros, la gran raza mediterránea, la raza de las formas exquisitas, delicadas, el ideal de nuestra especie, vosotros que habéis madurado, entreabierto y hecho triunfar todos los grandes pensamientos, todas las aspiraciones generosas, de pie para la lucha final, para el exterminio de las hordas bestiales de la noche, de las tribus zelandesas que vienen a acostarse y a digerir sobre las ruinas de la humanidad.

Invectiva puramente acuñada en el recuerdo de la elocuencia de Saint-Just y de Babeuf y que da un sonido tan distinto de lo que escribe Marx cuando ve en las victorias prusianas un medio para desplazar la central socialista de París —donde la controlan los proudhonianos— a Berlín donde se hará fatalmente científica y... marxista: "Los franceses necesitan una zurra", escribe a Engels. "Si los prusianos resultan victoriosos, la centralización del poder del Estado será útil para la centralización de la clase obrera alemana. La preponderancia alemana, por lo demás, desplazará el centro de gravedad del movimiento europeo de Francia a Alemania".

Esta divergencia estridente de actitud entre el hombre de Tréveris y Blanqui frente al conflicto franco-prusiano basta para demostrar que el padre del materialismo dialéctico no podía representar ningún papel en la insurrección de 1871.

Y esto, que Sorel escribe en su *Décomposition du*

marxisme, lo confirma ampliamente: "El blanquismo no es en el fondo sino la rebelión de los pobres dirigida por un estado mayor revolucionario. Semejante rebelión puede pertenecer a cualquier época. Ella es independiente del régimen de producción. Marx, por el contrario, considera una revolución hecha por un proletariado de productores que han adquirido la capacidad económica, la inteligencia del trabajo y el sentido jurídico bajo la influencia misma de las condiciones de la producción... Según Marx, se va de la disciplina hacia la organización, es decir, hacia una constitución jurídica. Sin una constitución jurídica, no se podría decir siquiera que hay una clase plenamente desarrollada. Los pobres pueden dirigirse a los ricos para recordarles que deberían cumplir el deber social que la filantropía y la caridad cristiana imponen a las clases superiores; pueden asimismo rebelarse para imponer su voluntad y lanzarse sobre las buenas cosas que estaban fuera de su alcance; pero, ni en un caso ni en otro, existe la menor idea jurídica que pueda ser adquirida a la sociedad. El futuro depende de la buena voluntad de los jefes que se pondrán a la cabeza del movimiento. Ellos podrán guiar a sus hombres, ya sea hacia una de aquellas suaves sociedades que Renan consideraba incapaces de sostener el peso de una alta cultura nacional y política; ya sea hacia una sociedad análoga a la del Medioevo, en la cual, como dice Renan "la voz tonante de los profetas interpretada por San Jerónimo espanta a los ricos y a los poderosos, impide a favor de los pobres o supuestos tales todo desarrollo industrial, científico o mundano"; sea por fin hacia alguna *jacquerie,* como temían los utopistas. Ninguna de estas hipótesis podía convenir a Marx. El jamás tuvo simpatía por la moral del renunciamiento budista; veía el futuro desde el ángulo de un

poderoso desarrollo industrial; en cuanto a las *jacqueries,* recuerdo con qué horror habla de los revolucionarios rusos que querían tomar por modelo al cosaco Razin, jefe de una insurrección contra el zar Alejo, padre de Pedro el Grande. (Para él) la sociedad nueva se constituye sobre el progreso tecnológico, sobre la ciencia y sobre el derecho".

Antes de buscar los verdaderos móviles de la mistificación leninista, era necesario señalar cuántas diferencias de doctrina y de táctica oponen a Marx y Blanqui y a qué clase de juegos malabares se entregó el primero, para explotar en su provecho exclusivo un levantamiento que, lejos de constituir en sí una base de aplicación del marxismo, no es sino su negación más clamorosa. Era necesario señalarlo porque, como escribe Lissagaray en su *Histoire de la Commune de 1871:* "Quien cuenta al pueblo falsas historias de revolución o lo engaña, a propósito o sin saberlo, con ditirambos históricos, es tan culpable como el geógrafo que entrega mapas falsos a los navegantes".

5 — Se sabe que si dos pueblos fueron blanco del desprecio de Marx en lo que atañe a su potencialidad revolucionaria, éstos fueron el francés y el ruso: el primero porque se había dado una clase trabajadora que figuraba como una especie de aristocracia en el conjunto proletario mundial —tal era el pretexto oficialmente invocado—, pero sobre todo porque en ella dominaban los conceptos proudhonianos que a Marx y a Engels parecían absolutamente "anticientíficos" a causa de su móvil hondamente moral; el segundo, porque no disponía entonces de ningún proletariado consciente y estaba formado por una masa de campesinos tan conservadores como analfabetos. Y, sin embargo, uno y otro fueron aquellos que dieron al

"cientificismo" marxista el mentís más rotundo. En efecto, si en vida de Marx los hombres de la Comuna le demostraron que se podía intentar una revolución partiendo precisamente de aquellas "superestructuras ideológicas" cuyo valor había negado para el caso específico de la conquista del poder, los de la Revolución de Octubre —Lenin de modo consciente, sus secuaces sin saberlo— opusieron a su doctrina, más de un medio siglo más tarde, un desmentido más sangriento aún al aplicar a la acción revolucionaria el ejemplo dado por aquellos proudhonianos y blanquistas tan despreciados.

Hasta la víspera del levantamiento parisino, Marx había considerado al socialismo francés con un recelo muy próximo del odio, razón por la cual, al estallar la guerra franco-prusiana, había augurado con todos sus votos la victoria de los ejércitos bismarckianos. En eso no se debe ver —como muchos de sus enemigos cometieron la torpeza de hacer— el menor asomo de nacionalismo alemán: ya sabemos lo que Marx buscaba en una victoria alemana. Para demostrar la necesidad científica de esta victoria, se entregó a toda clase de juicios de valor sobre los obreros franceses hablando de su "desvirilización", llamándolos "proletarios de lujo" que habían merecido una "zurra" por su entusiasmo ante las "burradas proudhonianas". Tan sólo los proletarios alemanes tenían conciencia de clase suficiente como para poder emprender la conquista del Estado burgués al llegar el capitalismo a su punto máximo de podredumbre, y para instaurar la sociedad sin clases prevista por el Manifiesto. Estas tesis, Marx las sostuvo con la mayor violencia hasta marzo de 1871.

Pero, el 18 de aquel mes, París se levantaba en un movimiento desesperado que intentaba instaurar la dictadura del proletariado. Sin volver a hacer la cró-

nica de esta insurrección, se puede repetir aquí que los temas sociales que la inspiraban eran esencialmente proudhonianos y salían de la *capacité politique des classes ouvrières*, y que su táctica era blanquista particularmente en lo que concierne a la dictadura del proletariado como método transitorio para llegar a la supresión de las clases, y la revolución permanente como medio para extender dicha dictadura; sin que le faltaran por lo demás poderosos móviles nacionalistas engendrados por la decisión de Thiers de poner un término a la guerra por el reconocimiento de la derrota francesa. En suma, nada de lo que, hasta entonces, había formado la base de la doctrina marxista.

Los hábitos dialécticos de Marx, empero, le permitían adaptarse de modo fulminante a cualquier desmentido opuesto a su doctrina por los hechos y desvirtuar estos hechos hasta hacerlos coincidir con su propia doctrina. Tarea, en verdad, relativamente fácil ya que en esta doctrina pululaban las contradicciones. Tanto es así que, mientras durante los últimos años no había dejado de poner el acento en la fatalidad científica de la conquista del Estado por el proletariado, escribía el 12 de abril de 1871 a su amigo Kugelmann: "En el último capítulo de mi *18 de Brumario*, señalo, como verás si vuelves a leerlo, que la próxima tentativa de la revolución francesa deberá consistir, no ya en hacer pasar la máquina burocrático-militar a otras manos como sucedió hasta ahora, sino en destruirla. Esta es la condición primera de toda revolución verdaderamente popular en el continente. Es también lo que han intentado *nuestros* heroicos camaradas de París. ¡De cuánta habilidad, de qué iniciativa histórica, de qué facultad de sacrificio están dotados estos parisienses! Reducidos al hambre y arruinados durante seis me-

ses por la traición interior más aún que por el enemigo, se levantan bajo las bayonetas prusianas como si jamás hubiese habido guerra entre Francia y Alemania, como si el extranjero no se encontrara todavía a las puertas de París. La historia no conoce ejemplo más grande. Si sucumben, ello será debido solamente a su carácter *bon garçon*. Hubieran debido marchar inmediatamente contra Versalles, cuando Vinoy primero y los elementos reaccionarios de la Guardia nacional luego, habían dejado el campo libre. Por escrúpulo de conciencia, se dejó pasar el momento favorable. No se quiso empezar la *guerra civil* como si ese *mischievous avorton* de Thiers no la hubiese empezado ya al intentar desarmar París. Segundo error: el Comité central abandonó demasiado temprano sus funciones para dejar el lugar a la Comuna. Esto también por un escrúpulo demasiado grande "de honor". Sea lo que sea, la insurrección parisiense, aun si llega a ser reducida por los lobos, los cerdos y los perros de la vieja sociedad, es la hazaña más gloriosa *de nuestro partido* desde la insurrección parisiense de junio (de 1848). Compárese a los titanes de París con los esclavos del Santo Imperio romano-pruso-germánico, con sus mascaradas póstumas y sus relentes de cuartel y de iglesia, de feudalismo y sobre todo de filisteos" (*sic*).

Y así, desde un principio, la Comuna de París era utilizada por Marx y puesta, gracias a una fantástica operación dialéctica, al servicio de tesis que, desde hacía más de veinte años, eran concebidas en función exclusiva de una teoría, muy totalitaria, del Estado.

Ahora bien, a partir de julio de 1917, las condiciones de la Rusia revolucionaria se presentan a la mente de Lenin como la correspondencia más precisa posible de las del París de la Comuna. No puede tra-

tarse para él, por consiguiente, de dejarse convencer por el tandem Kámenev-Zinóviev de que estas condiciones anárquicas, puesto que no corresponden a los dogmas del *Capital,* no autorizan la conquista del Estado. Se trata de demostrarles que existen condiciones excepcionales —el ectoplasma de gobierno al cual Kerenskiy no puede dar cuerpo y la derrota momentánea de las fuerzas reaccionarias— que es menester utilizar ya que encuentran en la Comuna un precedente tanto más valioso cuanto que Marx creyó poder explotarlo en una situación determinada —lo atestiguan *La guerra civil en Francia* y el prefacio escrito en 1872 para la reedición del *Manifiesto comunista*—, que constituye el reflejo anticipado de la situación rusa actual. Esta voluntad de convencer a sus tenientes, conjugada con la necesidad de utilizar dialécticamente la coyuntura inapreciable que se ofrece a los bolcheviques, va a permitirle escribir, durante su retiro de Helsingfors provocado por el fracaso del *putsch* bolchevique de julio, su obra menos marxista, "científicamente" hablando, y, a la vez, menos leninista si tenemos presente su actividad intelectual y revolucionaria anterior y su acción política posterior a la revolución de Octubre: *El Estado y la revolución.*

En esta obra, Vladimir Ilich no intenta en lo más mínimo establecer un plan de gobierno. Busca tan sólo en Marx y en Engels —puesto que éstas son las únicas autoridades invocables por un marxista— precedentes que permitan la instauración de la dictadura del proletariado a través de la destrucción del Estado considerada posible una vez en toda su vida por estos papas del socialismo científico a pesar precisamente de todos sus preconceptos científicos. Y tanto es así que interrumpirá *El Estado y la revolución* después del sexto capítulo porque, cuando se

le haga necesario edificar una doctrina del Estado, comprobará con su humorismo que "es más agradable y más provechoso vivir la experiencia de la revolución que escribir acerca de ella".

Si todo ello era explotar dialécticamente los hechos, era asimismo solicitar vigorosamente los textos de Marx y de Engels puesto que, después del fracaso de la Comuna, éstos habían hecho retorno a su cientificismo anterior y vuelto a proclamar y a escribir que la forma republicana *democrática* era la forma específica de la realización de la sociedad proletaria.

Durante la revolución de 1905, Lenin, con su tradición intelectual —jacobina por una parte, marxista por otra— había sostenido la tesis de una dictadura de los partidos democráticos apoyados en una asamblea constituyente, mientras Trotskiy, único entre los jefes revolucionarios, preconizaba la táctica —blanquista por una parte, babuvista por otra— de la "revolución permanente", en la cual los *sovieti*, minorías revolucionarias conscientes, debían ser los órganos de la dictadura revolucionaria.

Ahora bien, a partir de las *Tesis de abril*, vemos que el punto de vista leniniano se transforma hasta fundirse con la tesis de Trotskiy y que, al concepto de la dictadura democrática de todos los partidos progresistas, substituye el de "todo el poder a los *sovieti* de los diputados de los obreros, de los soldados y de los campesinos", lo que excluye a mencheviques, a social-revolucionarios y a radicales y consiste en fin de cuentas en instaurar la dictadura del proletariado, puesto que los bolcheviques detentan la mayoría en el *soviet* de Petrogrado.

¿Qué ha sucedido entre tanto para permitir un tal cambio de frente? Dos hechos importantísimos: 1) la actuación de los *sovieti*, lejos de obedecer a presupuestos marxistas centrípetos, se deja inspirar, en

razón de las peculiaridades sociales rusas, por tendencias anarquizantes que no quieren transformar el Estado existente en Estado proletario sino luchar contra él hasta destruirlo; 2) el Estado existente quiere realizar el socialismo —pero ¿lo quiere en el fondo?— no por saltos, sino por evolución regulada y con la colaboración de partidos democráticos cuyo punto de contacto con él es la centralización de la soberanía. Si quiere conquistar el Estado, Lenin tiene pues que luchar contra la centralización estatal y encauzar hacia la destrucción del Estado existente las aspiraciones anárquicas de las masas revolucionarias. En otras palabras, se trata para él de utilizar las fuerzas centrífugas antiestatales para llevarlas de su anarquismo irracional a la instauración de la dictadura del proletariado tal como la encarnan las nuevas tendencias inspiradas al *soviet* de Petrogrado por él y por Trotskiy, y de impedir que la fuerza virtual representada por los demás *sovieti* que, por doquier pero sin correlación entre sí, han instaurado gobiernos autónomos, lleven a Rusia a un punto de anarquía que haga posible el resurgir de las fuerzas conservadoras —Kornílov hoy, Miliukov aliado con otro general o con un gran duque cualquiera mañana— y el triunfo de la contrarrevolución.

La Comuna de París fracasó —según Marx, Engels y Lenin que no han querido ver más que la superficialidad de los acontecimientos históricos— porque Bismarck, vencedor de Napoleón III, permitió a los regimientos franceses prisioneros en Alemania volver a Francia y ayudar a Thiers en la reconquista de la capital. Ello puede volver a producirse mañana, sea que los aliados —siempre deseosos de mantener a Rusia en el conflicto— decidan intervenir a favor de los demócratas del Gobierno provisional, sea que ante esta eventualidad los alemanes entren en acción

en nombre de una solidaridad dinástica que, para el caso, puede presentárseles como una oportunidad útil de explotar.

El mapa político-social de la Rusia revolucionaria ofrecía por cierto al observador no prevenido el aspecto de un mosaico de comunas casi independientes en las cuales muchos han querido encontrar —y ello es ir demasiado lejos— rasgos de íntimo parentesco con la Comuna de París. La diferencia fundamental era, como indica Michel Collinet, que "los franceses, según su tradición, habían legalizado la insurrección del 18 de marzo por el sufragio universal y aun por una especie de constitución. Las Comunas rusas cuya fuente se encontraría en el Mir primitivo como en las anticipaciones de un Bakúnin y de un Necháiev, animadas por sólidos resentimientos, practicaban la recuperación directa, y un desprecio perfecto del derecho" (*Marx et la dictature du prolétariat*). Pero es evidente que la apariencia formal existía. La explotación de esta apariencia constituye el fondo dialéctico de los seis capítulos de *El Estado y la revolución,* y, cronológicamente, la primera de las monumentales mistificaciones del marxismo aplicado o leninismo-stalinismo.

Obra nada improvisada, como lo demuestra el enorme aparato de citas y de referencias sacadas de Marx y de Engels que hacen tan penosa su lectura, *El Estado y la revolución,* a través de una argumentación aplastante, busca afanosamente los medios teóricos susceptibles de fundamentar científicamente la empresa de destrucción del Estado. Y evita, con mucho cuidado, hacer la menor referencia a Blanqui y a Babeuf a los que, sin embargo, saquea sin el menor escrúpulo.

El Estado no existió siempre, afirma Engels, y no está situado por encima de la sociedad que lo produce

en un momento determinado de su desarrollo económico correspondiente a su escisión en clases distintas e "irreconciliablemente hostiles" (*Los orígenes de la familia*...). Lenin concluye pues que "el Estado es el producto y la manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables".

Basado en la explotación de la masa del pueblo por una minoría aventajada, el Estado encuentra los instrumentos fundamentales de su fuerza en el ejército permanente y en la policía "instaurados sobre la sociedad y divorciados de ella". Pero el ejército permanente y la policía, si protegen al Estado contra el pueblo oprimido, no son suficientes para darle vida, ya que "para mantener un poder político aparte, entronizado sobre la sociedad, son necesarios los impuestos y las deudas del Estado". Así, los funcionarios existen como órganos de la sociedad, en vista de la dominación de la clase pudiente.

Ciertas formas de gobierno —"como la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII" (véase Babeuf)— han podido situarse por encima de las clases en lucha hasta representar un papel de mediación, pero la república democrática —Francia, Norteamérica, la Rusia de Kerensky— significa el paso absoluto del Estado bajo el control de la burguesía dueña de las fuentes de riqueza: "La omnipotencia de la «riqueza» es *más segura* en las repúblicas democráticas porque no depende de la mala envoltura política del capitalismo. La república democrática es la mejor envoltura política de que puede revestirse el capitalismo, y por lo tanto el capital, al dominar... esta en-

voltura que es la mejor de todas, cimenta su poder de un modo tan seguro, tan firme, que ningún cambio de personas, de instituciones, ni de partidos, dentro de la república democrática burguesa, hace vacilar este poder" (véase igualmete Babeuf).

La división de la sociedad en clases antagónicas fue la causa necesaria que presidió a la formación del Estado. Pero Engels ha dicho que nos acercamos velozmente a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases se transforma en obstáculo y que la desaparición de las clases significará la "extinción" del Estado. Mas estas palabras fueron mal interpretadas por los oportunistas del marxismo quienes pretendieron ver en esta "extinción" del Estado solamente un cambio "lento, paulatino, gradual, sin saltos ni tormentas, sin revoluciones" mientras que —Lenin lo asegura— Engels habla de la *destrucción* del Estado de la burguesía por la revolución proletaria y que la palabra *extinción* del Estado se refiere a los restos del Estado *proletario después* de la revolución socialista. El Estado burgués no se *extingue*, según Engels, sino que es *destruido* por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario".

Los socialdemócratas de marras —Plejánov, Kautsky, Bernstein, Guesde— son partidarios del "Estado libre del pueblo" que presupone la evolución paulatina contraria a las tesis de Engels: "Nosotros —prosigue Lenin— somos partidarios de la república democrática, como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos ningún derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino reservado al pueblo, incluso bajo la república burguesa más democrática. Más aún. Todo Estado es una *fuerza especial para la represión* de la

clase oprimida. Por eso *todo* Estado es un Estado *no* libre y *no* popular". Por vías de consecuencia, "la substitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del Estado proletario, es decir, la supresión de todo Estado, sólo es posible por un proceso de extinción".

Si el proletariado necesita un Estado, no puede tratarse sino de un Estado que se extingue, es decir, de un Estado en el cual el proletariado está organizado "como clase dominante" ya que "los trabajadores sólo necesitan el Estado para aplastar la resistencia de los explotadores, y este aplastamiento sólo puede dirigirlo, sólo puede llevarlo a la práctica el proletariado, como única clase consecuentemente revolucionaria, como única clase capaz de unir a todos los trabajadores y explotados en la lucha contra la burguesía, por la completa eliminación de ésta". Y esta eliminación no puede realizarse más que por la violencia, la cual, necesariamente, presupone la destrucción de "aquella máquina estatal creada *para sí* por la burguesía" (Véase Babeuf y Blanqui).

Al establecer el balance de la revolución de 1848-1851, Marx descubrió que "todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en vez de destrozarla" (*El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*) ya que los partidos que luchaban por la dominación consideraban al Estado como el botín principal del vencedor, mientras que lo que hace falta es destruir esta máquina.

Puesto que las dos instituciones más características del poder estatal centralizado por la burguesía son la burocracia y el ejército permanente, el aplastamiento de la máquina estatal no puede realizarse sin la destrucción de estas instituciones. Pero ¿con qué substituir esta máquina y sus instituciones ejecu-

tivas? "La Comuna de París nos suministra los materiales más instructivos a este respecto".

En su obra *La guerra civil en Francia* publicada después de la Comuna, Marx indica que la destrucción de la máquina burocrático-militar del Estado "es condición previa a toda revolución verdaderamente *popular*" puesto que responde "a los intereses de los obreros y campesinos", los une, plantea ante ellos la misión común de suprimir el "parásito" y substituirlo "por algo nuevo". Este "algo nuevo" lo realizó la Comuna cuando "...substituyó la máquina estatal destruida por una democracia que, aparentemente, *sólo* se diferencia de la otra en que era más completa: supresión del ejército permanente y completa elegibilidad y amovilidad de todos los funcionarios. Pero, en realidad este *sólo* representa un cambio gigantesco de unas instituciones por otras de un tipo fundamentalmente distinto. Aquí estamos precisamente ante uno de esos casos de *transformación de la cantidad en calidad:* la democracia llevada a la práctica del modo más completo y consecuente que pueda concebirse, se convierte de democracia burguesa en democracia proletaria, de un Estado (fuerza especial para la represión de una determinada clase)en algo que ya no es un Estado propiamente dicho". Ello fue posible porque "desde el momento en que es la mayoría del pueblo la que reprime *por sí misma* a los opresores, *no es ya necesaria* una fuerza especial de represión. En este sentido, el Estado *comienza a extinguirse*".

"La Comuna —escribió Marx— debía ser una corración de trabajo, una corporación ejecutiva y legislativa al mismo tiempo, y no un organismo parlamentario" (*Op. cit.*). Y, en efecto, comenta Lenin, "la Comuna substituye el parlamentarismo venal y podrido de la sociedad burguesa por instituciones en

las que la libertad de crítica y de examen no degenera en engaño, pues aquí los parlamentarios tienen que trabajar ellos mismos, tienen que ejecutar ellos mismos sus leyes, tienen que comprobar ellos mismos los resultados, tienen que responder directamente ante sus electores. Las instituciones representativas continúan, pero *desaparece* el parlamentarismo como sistema especial, como división del trabajo legislativo y ejecutivo, como situación privilegiada para los diputados. Sin instituciones representativas, no puede concebirse la democracia ni aun la democracia proletaria...".

Asimismo, "no cabe hablar de la abolición de la burocracia, en todas partes y hasta en sus últimas raíces. Esto es una utopía. Pero el destruir de golpe la antigua máquina burocrática y comenzar a construir inmediatamente otra nueva, capaz de ir haciendo gradualmente toda burocracia, *no* es una utopía: es la experiencia de la Comuna, es la misión directa, inmediata, del proletariado revolucionario".

Para preparar el advenimiento del Casi-No-Estado-Proletario, la Comuna de París —esbozó, según Marx, de organización nacional— nos ofrece un ejemplo que hay que seguir necesariamente puesto que "el proletariado y los campesinos pobres toman en sus manos el poder del Estado, se organizan de un modo absolutamente libre en comunas y *unifican* la acción de todas las comunas para luchar contra el capital, para aplastar la resistencia de los capitalistas, para entregar a *toda* la nación, a toda la sociedad, la propiedad privada sobre los ferrocarriles, las fábricas, la tierra, etc.".

Esta voluntad de Lenin de encontrar conceptos centralizadores allí donde los "federales" de París no los habían puesto, corresponde a la necesidad de combatir, estirando los textos y los hechos, a los

"oportunistas" encarnados por el reformista alemán E. Bernstein quien en su *Socialismo teórico y socialdemocracia práctica,* había osado dudar de la viabilidad de la tesis marxista —a propósito del movimiento comunero— sobre la constitución de una asamblea nacional por los delegados de las asambleas regionales que, a su vez, habrían estado compuestas por los delegados de las comunas, y señalando la coincidencia, por una vez, de Marx y de Proudhon, olvidándose de indicar por otra parte que si el segundo había establecido su teoría del federalismo comunero antes de la Comuna, Marx inventó la suya *después de la Comuna* para atribuir a su partido el mérito de una revolución en la cual no había tenido la menor representación teórica o práctica.

Para fundamentar su teoría del no-Estado, Lenin cita luego el pasaje siguiente de una carta escrita por Engels a Bebel en marzo de 1875: "Había que abandonar toda esa cháchara sobre el Estado, sobre todo desde la Comuna que no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra"; lo que le permite decir: "he aquí la afirmación más importante de Engels desde el punto de vista teórico... La Comuna *había dejado de ser* un Estado, toda vez que su papel no era reprimir a la mayoría sino a la minoría (a los explotadores) ; había roto la máquina del Estado burgués; en vez de una fuerza *especial* para la represión, entró en escena el propio pueblo. Todo esto era renunciar al Estado en su sentido estricto. Y si la Comuna se hubiera consolidado, habrían ido *extinguiéndose* en ella por sí mismas las huellas del Estado". Lo que es ir un poco rápido en materia de solicitación exegética.

Asimismo, el prefacio escrito por Engels en 1891 para la tercera edición de *La guerra civil en Francia* constituye, según él, "la última palabra del marxis-

mo respecto al problema" ya que permite al Eckermann del hombre de Tréveris subrayar una vez más que "no sólo bajo la monarquía sino *también bajo la República democrática,* el Estado sigue siendo el Estado, es decir, conserva su rasgo característico fundamental: convertir a sus funcionarios, *servidores de la sociedad,* órganos de ella, en *señores* puestos por encima de ella". Así que la democracia consecuente "*se transforma,* por una parte en socialismo, y, por otra, *reclama* el socialismo". Solamente cuando haya podido superarse a sí misma, la sociedad habrá alcanzado su fase superior, es decir, la extinción del Estado.

Esta fase superior es fatal porque "el comunismo *brota* del capitalismo, se desarrolla históricamente arrancando del capitalismo, es el resultado de la acción de una fuerza social *engendrada* por el capitalismo". Que es exactamente lo que, en nuestro modesto papel de historiador pequeño-burgués, intentamos demostrar desde el comienzo del presente trabajo.

Pero Marx había escrito que "...entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista, media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*" (*Crítica del programa de Gotha,* que es la única obra en que Marx hable de tal dictadura cuyo concepto como bien sabemos no fue inventado por él sino por Babeuf y utilizado por Blanqui). Por consiguiente, comenta Vladimir Ilich, "democracia para la mayoría gigantesca del pueblo y represión por la fuerza, es decir, exclusión de la democracia, para los explotadores, para los opresores del pueblo: he ahí la modificación que sufrirá la democracia en la *transición* del capitalismo al comunismo". Es cla-

ro, pues, que las masas, al suprimir las causas de los excesos capitalistas —y desde 1917, sabemos cómo "suprime" la dictadura del proletariado— harán desaparecer el Estado capitalista y el Estado en sí empezará a extinguirse. Verdaderamente, no se puede ser más lógicos.

En cuanto a esta extinción, que no nos pregunten, advierte Lenin, cuándo podrá realizarse. Nosotros "tenemos derecho a hablar sólo de la extinción inevitable del Estado... dejando completamente en pie el problema de los plazos o de las formas concretas de este proceso de extinción, pues *no tenemos datos* para poder resolver estos problemas".

Este *"no tenemos datos"* suena a algo ya oído. ¿No corresponde acaso al famoso *"empecemos pues por descartar todos los hechos"* de rousseauniana memoria? ¿No responde exactamente, en todo caso, a la misma *forma mentis?*

De este modo se encuentra cerrado el círculo de envidia, de odio y de muerte abierto por el ciudadano de Ginebra tras las incitaciones puritanas del buen Locke y las sonrisas de superioridad de los caballeros distinguidos de la *Enciclopedia.*

Así, pues, si las aproximaciones de los *sovieti* con la Comuna resultan históricamente falsas; si los ejercicios dialécticos para exprimir del pensamiento de Marx y de Engels tesis categóricas aisladas que no habían sido concebidas por ellos sino en función de un contexto que les quitaba todo carácter sistemático en razón de las contradicciones bajo las cuales las sepultaba, son tan sólo astutas logomaquías, es menester reconocer no obstante que el genio político de Lenin al escribir *El Estado y la revolución,* consistió en saber utilizar el movimiento anárquico de las comunas rusas contra la centralización estatal

propugnada por sus adversarios de los partidos liberales y socialistas moderados. Que una vez conquistado el Estado, lejos de destruirlo para preparar su extinción, lo haya vigorizado, por el contrario, destruyendo los *sovieti* anárquicos en provecho de un Estado policial controlado por la ínfima minoría que, al fin de cuentas, representa el comité central del partido comunista, y hecho de la dictadura del proletariado la esclavitud del proletariado, ello, para el historiador, no cambia nada a los hechos, aunque represente quizás un interesante objeto de estudio para el psicólogo. Escribe el ya citado Michel Collinet: "La pasión revolucionaria en Lenin tenía un aspecto ambivalente: por una parte, no auguraba nada mejor que el despertar y la iniciativa de las masas populares; por otra, como estratega jacobino, no concebía nada fuera de la obediencia absoluta de las tropas a las órdenes del comité central. El que triunfó es el segundo Lenin: hay exigencias militares y políticas con las cuales no se puede andar con astucias a partir del momento en que se desencadena la guerra civil".

En su *Transformation du marxisme en Russie,* Berdiáiev advierte que si bien "todas las grandes revoluciones tienen su simbolismo y se adhieren fuertemente a alguna ideología... no hay que tomar muy en serio las teorías que se enlazan a una simbología revolucionaria". En efecto, fatalmente, estas teorías se modifican bajo la presión de las circunstancias de tiempo y de lugar y se revelarán tanto menos eficaces cuanto que habrán sido concebidas en función de toda la humanidad y a la escala de todos los valores. La revolución inglesa de 1648 se cumplió bajo el signo de la Biblia y sabemos cómo Cromwell y sus puritanos miembros del Parlamento interpretaron y

utilizaron los Libros Sagrados; la revolución francesa se hizo bajo el signo del *Contrato social* y sabemos qué clase de sentimentalismo humanitario el abogado Robespierre y sus amigos del *Comité de Salut Public* hicieron conocer a la nación francesa. Asimismo, la revolución rusa tuvo lugar —y sigue desarrollándose— bajo el signo de las profecías marxistas, pero hemos visto que si se hizo en nombre de Marx, no fue llevada en lo más mínimo según Marx y que lo realizado en Rusia por Lenin y Stalin nos ofrece el antagonismo más chocante que se pueda concebir para con la doctrina originaria. Sin embargo, indiquemos aquí que lo que tiene importancia no es tanto comprobar este antagonismo como descubrir las causas de la transformación denunciada por él.

Durante el siglo XIX, no pocos pensadores rusos, de Herzen a Tkachiov, sostuvieron la tesis de que el Imperio de los Zares debía evitar el proceso capitalista occidental si quería ignorar las condiciones catastróficas en que el resto de Europa se encontraba a causa de su industrialización. En un principio, esta tesis la sostenían tanto los grupos de derechas —los de los nacionalistas eslavófilos— como los reformistas, desde los occidentalistas moderados hasta los socialistas y los nihilistas. Todos consideraban la ausencia de sistema capitalista y, por ende, de clase proletaria, como una ventaja susceptible de proporcionar mayor libertad de movimiento al futuro desarrollo social. Aquí es necesario indicar, en efecto, que, fuera del grupo Pobiedonóstsev, las tendencias más características del pensamiento político ruso, derechista o izquierdista, fueron comunitarias aunque, evidentemente, según modalidades diversas y a menudo antagónicas. Para descubrir mejor el camino que tuvo que seguir Lenin a través de la tra-

dición socialista rusa y en qué medida su pensamiento enlaza con el de Occidente, tenemos que volver hasta la mitad del siglo décimonono.

De este modo, nos enfrentamos con cuatro fases bien distintas en la historia del socialismo ruso: la del socialismo utópico que recibe la influencia de Saint-Simon y de Fourier y que agrupa a no pocos miembros de la *intelliguentsiia,* lo que no es de extrañar en razón de la composición desparramada de esta superclase, y un número bastante elevado de terratenientes, lo que resultaría más difícil de concebir si no dispusiéramos del precedente francés del siglo anterior; aquella en que el socialismo se desoccidentaliza y, por consiguiente, se rusifica para dar nacimiento al populismo; la tercera fase, que asiste a la entrada en juego del socialismo científico o marxista que, contrariamente a las corrientes anteriores, proclama la necesidad del proceso capitalista burgués para la reunión de las condiciones económico-sociales susceptibles de determinar el advenimiento de la sociedad socialista; finalmente, la fase en que el bolchevismo o comunismo leninista-stalinista triunfa y se afianza por la adopción de la mayor parte de los elementos del antiguo populismo antes de occidentalizarse con su religión por la Ciencia.

La fase utópica encuentra su mayor exponente en Petrachevskiy cuyos círculos de propaganda no tuvieron ningún resultado práctico fuera de convencer a Dostoievskiy —a través de terribles penalidades— de la nocividad de las ideas occidentales y de la excelencia, por el contrario, de las concepciones de la eslavofilia apoyada en los dos pilares de la *pravoslavie* y de la autocracia. Ya que, si bien Petrachevskiy quiso mostrar el ejemplo creando un falansterio en sus propiedades, el único resultado tangible de su propaganda fue un levantamiento de sus propios

campesinos que incendiaron su casa y lo entregaron a la policía.

El inspirador del populismo fue Alejandro Herzen, hombre culto, rico y desinteresado —"*gentilhomme russe et citoyen du monde*", como escribe Dostoievskiy— que emigró en 1847 y, pronto desengañado por el utopismo occidental, creyó encontrar en la comunidad campesina rusa, en la cooperativa artesanal y en las organizaciones patriarcales de su tierra natal la clave para un futuro mejor sin que, por otra parte, supiera o quisiera buscar la naturaleza de las instituciones políticas que habrían de sustituir aquellas que pretendía derribar. Y por ello escribía, llegado al término de una vida rica en sufrimientos y en decepciones: "Nosotros no edificamos; nosotros destruimos; no hacemos nuevas revelaciones; renegamos de la vieja mentira. El hombre de hoy, triste *pontifex maximus,* puede tan sólo tender el puente; otro, que surgirá mañana, lo cruzará..." (*Pasado y pensamientos*). Herzen es exclusivamente un irradiador de ideas, el creador de una atmósfera febril, que infunde su pasión en aquellos que lo escuchan; no es un teorizador sistemático como quiso ser su discípulo Chernishevskiy quien, en la década de 1860, intentó "cruzar el puente". Entonces numerosos miembros de la *intelliguentsiia,* en el deseo místico de pagar una deuda secular, quieren entrar en comunión con los campesinos. Pero este primer populismo obedece a tendencias vagas en que domina una religiosidad intensa aunque enemiga de toda Iglesia, y su impotencia en adherirse a la realidad lo condena al fracaso.

Con esta tendencia o, mejor dicho, con este conjunto de tendencias mal definidas, Tkachiov rompe de modo violento a partir de 1870 y, fuertemente influido por las ideas de Babeuf tal como se las revela

el blanquismo de la Comuna y como se las da a conocer la obra de Buonarroti sobre la *Conspiración para la igualdad* que analiza en su periódico el *Nabat,* proclama la necesidad de conquistar el Estado para realizar la revolución socialista. No sólo es antidemócrata, sino que también se declara partidario de un poder fuertemente centralizado y totalitario en todos sus aspectos. Con él, el socialismo ruso vuelve a occidentalizarse pero de modo insospechado puesto que, a la par que reconoce, con los populistas, que Rusia representa un caso aparte frente a la Europa capitalista burguesa por su falta de sistema industrial y de proletariado urbano, estima que este caso permite pasar directamente a la experiencia socialista sin previa experiencia burguesa. En esta tesis, como en la del Estado fuertemente centralizado, Tkachiov se nos presenta, pues, como un precursor genuino de Lenin y de Stalin. Aquí, es interesante subrayar que, en los primeros años de existencia de la Rusia soviética —durante la dictadura de Lenin— el babuvismo encontró dos historiadores notables en Evguéniy Tarlé, con su *Clase obrera en Francia durante la revolución,* y en V. P. Volguin, con sus *Esbozos de historia del socialismo,* obra en la cual un capítulo muy importante está consagrado a "La herencia ideológica del babuvismo".

Sin embargo, así como las masas no habían respondido a los llamados de Chernishevskiy, ninguna minoría suficientemente dinámica como para intentar apoderarse del Estado por sorpresa se agrupó alrededor de Tkachiov. En estas condiciones es cuando el socialismo ruso se orientaliza de nuevo bajo la influencia de la "cola" anarquizante del bakuninismo y del nechaievismo y se sintetiza en la asociación terrorista *Voluntad del pueblo,* cuya principal hazaña fue el asesinato de Alejandro II en 1881.

El terrorismo tampoco fue suficiente para desencadenar la revolución. El marxismo conoce entonces su primer desarrollo (años 80) al proclamar la necesidad de una clase proletaria consciente a través de una poderosa industrialización del país. Este primer marxismo ruso alcanza su auge en realidad en la década siguiente durante la cual el conde Witte, con sus fábricas, sus minas y sus ferrocarriles, transforma a Rusia de manera tan radical en materia económico-social que se pudo decir de él que fue el mayor agente reclutador del socialismo ruso. Gracias a él y gracias a Marx, éste se hace, pues, occidental una vez más.

Plejánov fue el introductor de la ideología marxista en Rusia. Lo que hay que indicar aquí es que, en lo que atañe a la ortodoxia de la doctrina, Plejánov fue para Rusia lo que Bernstein para Alemania y Guesde para Francia, un partidario de la tesis de la progresión fatal y sin saltos hacia la transformación de la sociedad capitalista en sociedad socialista, es decir, un occidentalista auténtico para quien el marxismo debe aceptarse tal como ha sido forjado, a partir de las condiciones sociales de Inglaterra, fuera de toda idea de rusificación y a través de una sociedad industrializada previamente.

Así, el movimiento de péndulo del socialismo ruso entre Occidente y Oriente sigue realizándose sin excepción alguna con la constancia de una ley física cuya última manifestación —oscilación hacia Oriente— pertenece al leninismo-stalinismo a partir de 1917.

Desde un principio, la postura occidentalista de Plejánov dio nacimiento a una polémica áspera con Tkachiov, el cual no era occidentalista sino en la medida en que tomaba de Francia doctrinas que aplicaba al hecho ruso sin tener en cuenta, en la práctica,

el hecho europeo, y que consideraba fantástica y descabellada la idea de moldear la praxis revolucionaria rusa sobre la de países cuya evolución económico-social estaba llegando a su término.

A partir del Congreso de Bruselas-Londres (1903), Plejánov debe sostener otra polémica —cuyas consecuencias serán infinitamente más graves para él— con Lenin quien, hasta la revolución, lucha sobre todo —esta es su actuación en superficie— para desplazarlo de su posición de ideólogo oficial de la social democracia rusa. Berdiáiev está en lo cierto cuando indica que, frente al menchevismo plejanoviano, el bolchevismo leniniano es el símbolo de una corriente "más audaz y más totalitaria" ya que, para contrarrestar una actuación cuya base reside enteramente en la primacía del hecho económico sobre el hecho político, desarrolla una acción basada en la explotación de la coyuntura política en la cual el hecho económico no representa más que un papel secundario. Esta vuelta a las preocupaciones políticas reconocidas como primordiales para la determinación de la acción revolucionaria, se realiza en el sentido de una rusificación del marxismo con referencia constante a la tesis de Tkachiov y al fenómeno eslavo. Lenin asegura que, en Rusia, se puede realizar la sociedad socialista sin pasar por la fase burguesa, utilizando a una minoría conscientemente revolucionaria y fuertemente organizada en vista de la conquista del poder. Pero Rusia es un país retrógrado, es esencialmente agrícola y está casi enteramente desprovisto de proletariado. Para afianzar el triunfo de la revolución —obtenido por sorpresa— habrá, pues, que crear dicho proletariado y, para ello, imponer a Rusia, desde el primer día, un proceso acelerado de industrialización ("República de los *sovieti* + electrificación = Comunismo"). Por el

momento se trata de empujar a la minoría revolucionaria al asalto del Estado, no en nombre de un proletariado inexistente, sino en el de la "idea de proletariado" (Berdiáiev) y, aunque se quiera edificar un Estado poderosamente centralizado, de arrastrar a las masas anárquicas proclamando la destrucción del Estado; y éste es el móvil que inspira *El Estado y la revolución.*

Todo ello constituye una desviación fundamental con respecto a las tesis marxistas del *Manifiesto* y del *Capital* y los rivales de Lenin se lo echan en cara en todas las oportunidades. Para contrarrestar estas críticas, resulta necesario, pues, sacar de Marx y de Engels un cuerpo de doctrina —despojado de todo lo que pueda chocar con el leninismo-stalinismo— y este cuerpo de doctrinas expurgadas *ad usum populi* formará la famosa "línea general" fuera de la cual no hay salvación y a la cual, por consiguiente, hay que plegarse sin discusión. Como concepto político, el leninismo-stalinismo está estrechamente ligado pues a una concepción filosófica totalitaria del mundo cuyos artículos deben ser aceptados en bloque, religiosamente, y que encuentra su esencia en la negación de la libertad.

Toda la vida espiritual del pueblo ruso revela de modo irrefutable que para él el drama de la libertad pertenece infinitamente más a la metafísica que a la política. El ruso huye de la soledad con más espanto que de la muerte y no concibe posibilidad de vida fuera de la colectividad. El concepto de libertad individual no pertenece a su economía mental en la que no tiene más valor que bajo forma comunitaria. Lo que, como acota Malaparte en su *Bonhomme Lénine,* se parece mucho a la esclavitud, a "una especie de esclavitud libremente aceptada". Tanto es así que Lenin, hablando a sus tropas para lanzarlas

al asalto del Estado burgués, nunca invoca el imperativo de la libertad, sino el del odio de los pobres contra los ricos, de la venganza de los desdichados contra los felices de la tierra, y tan sólo les promete el poder que les permitirá dar rienda suelta a todos sus resentimientos. Nunca asumió otro sentido, a los ojos de las masas revolucionarias de 1917, su lema: "Paz inmediata, pan para todos y la tierra a los campesinos..."

Idéntico es el camino señalado por Mao Tsë-tung para capitalizar el descontento de los campesinos pobres, de los intelectuales sin empleo, de los peones del puerto y de la fábrica. En China como en Rusia, este camino parte de Rousseau y encuentra sus pretextos —transitorios en el espíritu de los jefes, pero todopoderosos en el de los militantes— en los "precedentes" establecidos por Saint-Just y por Babeuf, por Blanqui y los comuneros, y por el Marx "accidental" de *La guerra civil en Francia.*

Que, en China como en Rusia —sociedades agrarias atrasadas, si queremos atenernos a los preceptos, discutibles pero percutantes, de la sociología moderna según la cual el estado de adelanto de una civilización se mide solamente por el grado de su evolución industrial—, aquello que ha venido después haya sido la negación sistematizada de las promesas de *El Estado y la revolución,* ello no cambia nada al asunto, salvo para los ingenuos, que también los hay, y numerosos, en el partido de la revolución, por lo menos en sus albores triunfales. Para Mao como para Lenin, "el problema fundamental de la revolución es el de la conquista del poder".

Tal ha sido el camino seguido por los corifeos de la "segunda revolución". Los efectos explosivos de esta temática forjada para desvirtuar dialécticamente la esencia misma de los problemas sociales,

están a la vista de todos: han llevado a la transformación de Rusia, y están apuntando a la misma meta en China, mediante su inserción en moldes totalitarios que han provocado en el primer caso, que están provocando en el segundo, el adelanto industrial de las sociedades consideradas, pero, en ningún caso, su adelanto social. Muy por el contrario, en China como en Rusia, a la vez que el Estado, lejos de preparar las bases de su propia disolución, ha ido fundándose en normas año tras año más drásticamente totalitarias, la suerte del campesino se ha vuelto más miserable, la de la clase obrera irremediablemente desamparada. Con Jrushchov, la Unión Soviética ha pretendido dar la espalda al sistema de la "dictadura del proletariado" para colocarse en la norma jurídica nueva del "Estado de todo el pueblo". Mas, ¿dónde está la diferencia?

A las viejas castas dirigentes de antaño —y, por favor, no hablemos más de su corrupción, de su mayor o menor eficacia, ni siquiera de la legitimidad de su derecho al mando— ha reemplazado una nueva jerarquía, infinitamente más restringida y devoradora, aquella que Milovan Djilas con tanto acierto llamó Nueva Clase, y que saca su poderío, no por cierto como aquéllas del derecho del nacimiento o de la superioridad de la fortuna, sino de la explotación incontrolada del trabajo ajeno; ni siquiera de sus méritos intelectuales, sino de su ocupación terrorista del poder. Con el agravante de que, mientras los privilegios de la aristocracia estaban sometidos al estricto control de la dinastía, mientras las prerrogativas de la burguesía han ido diluyéndose a través de legislaciones inspiradas, por amor o por fuerza, en las normas de la seguridad social, la Nueva Clase comunista no tiene más limitaciones que las que ella misma se impone porque es, a la par, creadora y

dueña absoluta de la sociedad, y se renueva por pura y simple co-opción. Una Nueva Clase burocrática que se negaría a sí misma, que se suicidaría, el día en que, si tomara en serio las ilusiones en que se alimentan los progresistas del mundo libre, aceptara "liberalizarse".

POSTFACIO PARA LA EDICION DE 1965

Las páginas anteriores tenían por objeto analizar una serie de datos teóricos y de factores prácticos que, al asumir derroteros imprevistos, han acabado condicionando una realidad histórica completamente ajena al espíritu de sus promotores: la realidad soviética en su expresión leninista-stalinista, tal como, a través de Piotr Tkachiov, pudo configurarse, partiendo de Rousseau, a lo largo de una línea de pensamiento y de acción revolucionaria que pasa por las experiencias sucesivas del igualitarismo robespierrista y babuvista y de la Comuna de París, hasta desembocar en los sovieti *anarquizantes de 1917, antes de dar paso a un modo de organización que vuelve a colocar dicha realidad en el cauce del socialismo científico.*

En verdad, aquel Marx que hemos visto expresarse en el pequeño tratado de La guerra civil en Francia *es un Marx que, por motivos de oportunidad revolucionaria, se pone en contradicción consigo mismo y demuestra de este modo, por vez primera, cuál es la carga de ruptura de la dialéctica de la acción. Porque esta contradicción aparente es una de las facetas de su temperamento revolucionario que le permite*

completar un cuerpo de doctrina, cuya flexibilidad entrega a las generaciones revolucionarias posteriores un abanico completo de interpretaciones de la coyuntura política. En efecto, sin aquel Marx "oportunista" de 1871, Lenin no habría logrado justificar su decisión de octubre de 1917 ante los doctrinarios cerrados de su estado mayor, Zinóviev, Kámenev, Bujárin, y ante los comunistas de izquierdas a los que, finalmente, tuvo que silenciar cuando el tema de la "democracia en el partido" amenazó con frustrar su proyecto de organización totalitaria del Estado.

Este Marx fugaz, que no logró aprovechar siquiera en sus efectos ulteriores el movimiento de la Comuna, sirvió para cubrir una realidad histórica no prevista y aun negada por él en razón del atraso socio-económico de Rusia, como debía servir más tarde para cubrir otra realidad histórica determinada por el atraso socio-económico de China. Esta parte, casi diría, marginal, de la obra de Marx es seguramente aquella que le proporcionó menos satisfacción en razón de su carácter a-científico, si no anti-científico, en el sentido que él mismo daba a la palabra "Ciencia". Con todo, es la que ha permitido a los marxistas implantar el socialismo en la tercera parte del mundo, mientras que la otra, la "científica", está aún en veremos.

Pues lo que queda por explorar ahora es cómo, siempre a partir de Rousseau y del pensamiento dieciochesco, la empresa marxista ha logrado actuar en las sociedades industriales avanzadas de Occidente, que son aquellas en las que Babeuf y Blanqui no podrían desempeñar sino partes epidérmicas de agitación; de qué modo el Marx, al que sus críticos de la escuela liberal achacan con tanto énfasis sus errores sobre concentración industrial y acumulación del ca-

pital —el Marx del Manifiesto, *de la* Contribución a la crítica de la economía política *y del* Capital— *ha recibido su confirmación, a través de esas mismas tesis, a partir del momento en que han empezado a encontrar su ilustración en los proyectos, en vías de aplicación, de organización tecnocrática elaborados conjuntamente por los gerentes del neocapitalismo y por los burócratas del neocolectivismo.*

No hay, pues, ningún Marx más o menos auténtico que otro. En la perspectiva de la revolución, todo Marx debe de apreciarse como auténtico por poco que tengamos presentes las normas elásticas de la dialéctica de la acción, que son eficaces justamente porque sirven para cubrir todas las realidades posibles, las del mundo desarrollado como las de las zonas atrasadas. En todos los casos, Rousseau es quien da el envión, si bien, en el que hemos de examinar a continuación, surgen de inmediato elementos de apreciación muy distintos, mas que se encuadran tan plenamente en la doctrina como aquellos que hemos estudiado anteriormente.

LIBERALISMO Y MARXISMO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

De la voluntad general a la organización tecnocrática

1. — Pese a su constante disposición para insultar a quienquiera se atreviese a atribuir a otros que a él el descubrimiento de una idea nueva, Rousseau tuvo que reconocer a Montesquieu —que lo despreciaba— el mérito de haber sido el primero en sostener que la virtud es el resorte y la fuerza de la democracia, aun cuando, contrariamente al ginebrino, el autor del *Espíritu de las Leyes* se sintiera muy poco inclinado al gobierno popular por nutrir una fe más que escasa en la virtud de los hombres.

Como se sabe, Rousseau creía en el hombre y en las virtudes ciudadanas. Lo de Montesquieu le pareció, pues, un regalo del cielo, que el Presidente no había sabido apreciar, pero del que él sacaría incontables frutos.

Es tan cierto, en efecto, que, sólo para ejercerse "correctamente", el sistema democrático de gobierno exige una suma tal de virtudes —que la fórmula dinástica y la aristocrática no hacen necesarias— que puede pretender que existe únicamente cuando claudica cínicamente ante sí mismo. Pues esto de establecer en axioma que "en el Estado popular es nece-

sario el resorte de la virtud" constituye, en verdad, la condena más cruel que jamás se haya expresado contra una fórmula política y las distintas apariencias de su representación.

La historia de estos dos últimos siglos, que es la de esta fórmula bajo todas sus formas imaginables, revela, sin la mínima excepción en los hechos, que toda democracia tiende a la degradación de los ciudadanos y al desmembramiento de la sociedad, a través de la corrupción de sus dirigentes visibles, por obra de los dueños, casi siempre invisibles, del dinero, en cuyas manos el sistema siempre acaba por caer. Este sistema es el que Juan Jacobo había dictaminado que, por tener que ampararse *necesariamente* en la virtud, es el único que permite "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, por la totalidad de la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la que, al unirse con todos los demás, cada individuo obedezca solamente a sí mismo, quedando tan libre como antes de asociarse".

Para el padre común de todas las democracias existentes en este mundo —de la plutocrática norteamericana y francesa, a la popular soviética y china, pasando por las mencheviques de América latina— todo el problema consiste en hacer del individuo un ciudadano, que sea a la vez sujeto y soberano [1]. Ello se lo-

[1] En marzo de 1963, *El Correo* de la UNESCO, consagraba su entrega al ginebrino para celebrar el doscientoquincuagésimo aniversario de su nacimiento. Lo único que faltó en esa publicación, fue la colaboración del "pensador" soviético de turno que hubiera podido oficializar la filiación del sistema democrático popular con el pensamiento de Rousseau. De todos modos, esta laguna fue colmada porque, en la misma oportunidad, Mao Tsë-tung hizo leer por Radio Peiping una larga oda escrita por él a la gloria del "padre de su espíritu", inmediatamente imitado por el presidente Liu Shao-chi.

gra cuando este individuo remite sus derechos a la entidad colectiva llamada "cuerpo político", sometiéndose de este modo a la "voluntad general", de la que es elemento insustituible. Así, sujeto y soberano a un tiempo, el ciudadano obedece, pero solamente a sí mismo. Mas siempre puede suceder que, en una sociedad, por organizada que esté en los marcos de la voluntad general, surjan elementos asociales que, a la par que aceptan ser soberanos se nieguen a ser sujetos, esto es, hablando en términos más corrientes, individuos que no piensan como el mayor número y que, al agruparse, podrían constituir una minoría suficientemente extensa como para poner en tela de juicio las normas básicas del contrato en que se funda la asociación. A estos individuos, dictamina el filósofo, hay que coaccionarlos de modo de que "quienquiera se niegue a obedecer a la voluntad general sea constreñido a acatarla por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa sino que se lo forzará a ser libre". De inmediato, empero, Rousseau intenta eliminar las aristas singularmente antidemocráticas de esta sentencia, apuntando que, mediante la educación proporcionada por la "religión civil" —codificación dogmática de la voluntad general— todos los asociados, unidos en la práctica de la virtud ciudadana, acatarán las normas del contrato social cuando comprueben que dicha voluntad general es infalible. Porque, "para entender correctamente qué es lo que significa voluntad general, importa que no exista sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine únicamente conforme al enunciado de dicha voluntad".

Esto que, de por sí, rechaza la existencia de los partidos políticos a la vez que la de cualquier asociación de tipo profesional o religioso, abre la puerta, pura y simplemente, a la dictadura de las mayorías. Tanto

más cuanto que Juan Jacobo establece que, por ser infalible, la voluntad general no ha de expresarse siquiera a través de una constitución, porque su esencia debe radicar en la facultad de modificarse constantemente, por única referencia a la ley del número. Razón por la cual, allí donde impera el sistema democrático —que, para ser "democrático" conforme a las normas trazadas por Rousseau, debería fundarse en la suma de las virtudes de los ciudadanos—, tiene que arrancar del compromiso, esto es, renunciar a ser "democrático", simplemente porque el resultado de esta suma, la virtud colectiva, no existe, ni puede existir. De tal suerte, o bien se recurre a constituciones suficientemente vagas como para autorizar todas las manipulaciones del poder sobre el cuerpo político, o bien a "leyes fundamentales" muy complicadas, cuyo articulado legitima todas las violaciones; sin olvidar a aquellos países que, con una carta orgánica a la que todos veneran vocingleramente, siempre se dan gobiernos que nunca la tienen en cuenta, aun cuando invoquen enfáticamente su majestad cada vez que los opositores ponen en cuestión su modo de interpretar la voluntad general. El primero es el caso de los Estados Unidos; el segundo, plenamente, el de la Unión Soviética y el de la Quinta República Francesa, en una medida considerable; el tercero describe con exactitud aquello que sucede desde hace más de un siglo en *todas* las repúblicas de América latina.

Para Rousseau, por consiguiente, el medio más conforme a la "ley natural" por el que pueda ejercerse la voluntad general no ha de ser una democracia pluralista —que sería una bastardización de la fórmula— ni siquiera una democracia monolítica en la que todos los ciudadanos, hincados ante los altares de la religión civil, se encontrarían tácitamente de acuerdo para que jamás nadie pusiese en tela de jui-

cio una ley fundamental registrada de una vez por todas como basamento jurídico de la voluntad general, puesto que ésta, para resultar eficaz, vale decir, conforme a las reglas del contrato, debe estar en condiciones de variar, cada vez que el cuerpo político lo estime conveniente hasta el extremo de poder abrogar por la mañana aquello que estableció en la noche anterior. El medio más natural, pues, es la consulta permanente del cuerpo político en su conjunto, por el referéndum y el plebiscito. Por lo demás, "cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, aquello que se pide a los ciudadanos no es precisamente que aprueben la propuesta o que la rechacen, sino si es conforme o no a la voluntad general. Así, cuando el parecer contrario al mío es el que triunfa, ello no puede significar otra cosa sino que me había equivocado y que aquello que yo consideraba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese triunfado, yo hubiera hecho otra cosa que la que había querido hacer y entonces es cuando no hubiera sido libre". Esta sumisión, casi diría, cadavérica, del individuo a una voluntad general tan a menudo reñida con su voluntad particular o con lo que, fuera de todo interés personal, considera como un bien para su familia, su grupo social o su patria, es aquello que Rousseau llama virtud y sitúa en la base del sistema democrático. Desde ya se puede intuir qué cúmulo de excesos habían de originarse en el ejercicio de semejante doctrina política, a qué resultados debía llegar allí donde se ha impuesto como sistema de gobierno, con todas las variaciones que las circunstancias —y sus intereses— han inspirado a sus beneficiarios.

La primera república francesa, tan virtuosamente democrática, no necesitó más que muy breves meses para resbalar en la sangre de aquellos a quienes

pretendía transformar, de esclavos de la tiranía monárquica, en ciudadanos aunados libremente en el culto de la Virtud y de la Razón. Ni siquiera hablemos de la segunda, que, entre marzo y junio de 1848, logró transformarse en el reinado de la locura y de la delincuencia, antes de abrir la puerta a un imbécil coronado que, plebiscito tras plebiscito, llevó a Francia a la derrota y a la mutilación, pero tuvo mientras tanto suficiente virtud para lograr asentar sobre bases inconmovibles ya el poder de la plutocracia "liberada" por su augusto tío. Tampoco hablemos demasiado de la tercera que, del escándalo de las Condecoraciones al asunto Stawisky, pasando por el de Panamá y las estafas en cuya elaboración, y provecho, Mme Humbert, Albert Oustric, Mme Hanau, etc., consiguieron el apoyo de centenares de diputados y senadores y de no pocos ministros virtuosamente republicanos, ofrece una crónica crapulosa de tres cuartos de siglo, inaugurada por la compra de los votos de la Asamblea Constituyente y coronada con la huida precipitada de los delegados de la voluntad general hacia los Pirineos; y así también la cuarta que, en el breve lapso de doce años, consiguió acumular en su activo, siempre por obra de sus virtuosos legisladores, un sinfín de escándalos, de los que el de los vinos, el de la piastra indochina, el de la venta de los planos del estado mayor para la campaña del Tonkín, no son sino expresiones aisladas. En lo que hace a la quinta —la quinta del Sr. De Gaulle— la integridad personal de sus dirigentes, a pesar del misterio con que rodean sus actos, no ha podido zafarse de la controversia, aun cuando, para cumplir sus propósitos conforme a los precedentes establecidos por Napoleón III a partir de la religión civil puesta en dogmas por Rousseau, funde en el plebiscito su referencia constante a la voluntad ge-

neral y en la entrega del país al Banco Rothschild su voluntad de perdurar, método muy singular de celebrar los ritos de la religión civil cimentada en la virtud ciudadana. Y ¿qué decir de los demás países regidos por la fórmula de marras?

Pocas palabras bastan para calificar a la República de Weimar, con su serie ininterrumpida de escándalos financieros en quince años, que hubieran sobrado para proporcionar a Hitler toda la justificación moral que invocaba para hacerse entregar el poder y destruir ese edificio podrido, aun cuando no hubiese tenido otros motivos —igualmente consistentes— para ello. ¿Y la misma democracia inglesa, cuya virtud, al término de un siglo de puritanismo victoriano, recibió aclaraciones suficientes con el escándalo Marconi, del que sacó su gloria —y su fortuna— el recientemente fenecido Sir Herbert Samuel; con los negociados ininterrumpidos que, después de la última guerra, enriquecieron a los virtuosos sindicalistas del *British Labour Party,* sublimados a ministros de Su Graciosa Majestad por un cuerpo electoral embargado por sueños de *dolce vita;* con el asunto Keeler-Ward que, con su telón de fondo de prostitución, de espionaje y de homosexualidad, alcanzó indeleblemente al hasta entonces inatacable partido conservador a través de las hazañas amatorias del ministro de Defensa y Consejero privado de la reina, el inefable John Profumo; con su partido laborista, cuyo jefe, en el momento de su retorno al poder en octubre de 1964, proclamó ante las Comunas: "Nosotros, verdaderamente, somos quienes podemos dar el buen ejemplo"; ese mismo Harold Wilson que, nuevo David, para poder instalar en *Downing Street* a su dilecta secretaria Marcia Williams inauguró su reforma moral de la nación británica enviando al marido al Extremo Orien-

te, y violó de entrada las leyes de seguridad asumiendo como asesores personales, con remuneraciones fastuosas, a los húngaros Thomas Balogh y Nicholas Kaldor, apodados Buda y Pest respectivamente, economistas tan estrafalarios que, deflacionista y proteccionista el primero, inflacionista y librecambista el segundo, lograron llevar a la quiebra total la economía de Ghana y de la Guinea británica, antes de hacerse cargo de la responsabilidad de destrozar definitivamente la libra esterlina; ese mismo Wilson que, entre sus ciento dos ministros y subsecretarios —cifra fabulosa y única en los anales históricos de Gran Bretaña— puede contar con el virtuoso "hijo de miserables proletarios", como le complace definirse a sí mismo, quiero decir, aquel Harold Lever que, al despertarse ministro, se compró, en el muy snob *Belgravia Square,* un modesto departamento de veintidós habitaciones, desembolsando cuarenta mil libras esterlinas.

¿Será necesario hablar de la democracia norteamericana, en la que no pocos presidentes, siendo L. B. Johnson el último en la lista, debieron su fortuna política a sus "dedos de oro" o a los de su esposa, esto es, a su habilidad para enriquecerse con una rapidez que, allá, ha vuelto moneda corriente la acusación de cohecho? Esa misma democracia norteamericana que se revela impotente para impedir que las asociaciones de delincuentes, organizadas como sociedades anónimas del crimen y de la violencia, ejerzan su presión sobre la comunidad por el cauce de las más poderosas y delictivas uniones sindicales, forma tecnocratizada de los que fueron los *gangs* de los "años sin ley".

Finalmente ¿qué decir de la nuestra, con sus negociados en cadena sobre el trigo, la carne, el petróleo, los ferrocarriles, las aduanas, la moneda, y qué

decir también de las demás democracias latinoamericanas? ¿Cuándo, por ventura, sacaron su resorte y su fuerza de la práctica de la virtud?

Nunca jamás, en ningún país, en ningún lugar del mundo donde la fórmula democrática se haya asentado, la corrupción de arriba dejó incólume a sector alguno de la sociedad. Si es cierto aquello que decían los primeros teóricos del liberalismo acerca del "poder que corrompe", sólo puede serlo en tanto y cuanto quienes logran ejercerlo, después de haber pagado la cuota exigida para obtenerlo, esto es, corrompiéndose antes de alcanzarlo, lo utilizan luego para rebajar el cuerpo político a su propia medida. El poder no corrompe, sirve para corromper corrompiéndose. Y, en ningún régimen como en el democrático esta metodología de la corrupción descendente logra explayarse con tanta facilidad.

No existen, nunca existieron, hombres virtuosos por gracia de nacimiento El hombre nace débil y dispuesto a todas las acciones, las malas como las buenas, y cuando el ejemplo no le viene de aquellos a quienes cabe la misión de orientarlo, esto es, cuando leyes justas y severas ecuánimemente aplicadas no lo constriñen, cuando los de arriba son los primeros en violarlas, la virtud no es más que una palabra vacía, y la sociedad se despedaza. El espectáculo de descomposición general que ofrece la sociedad contemporánea, en la que las costumbres privadas han caído tan bajo como las costumbres cívicas, no es sino la consecuencia de la corrupción de los gobernantes desatada por la fórmula democrática. Y nadie osaría sostener sin provocar conmiseración que esta descomposición podría remediarse volviendo a las "verdaderas prácticas de la democracia", por honestos que fueren quienes lograsen encabezarla algún día. Y ello justamente porque esas prácticas no podrían

ser verdaderas más que fundándose en una petición de principios, dada por descontada la presencia del hombre virtuoso por gracia de nacimiento.

Así como el fisiólogo únicamente debe satisfacerse con describir, al término de sus experimentos, las condiciones en las que tales órganos pueden vivir y otros no, pero no puede crear "coleópteros sanos", "monos sanos" o "perros sanos", ninguna ley política sería capaz de engendrar "ciudadanos virtuosos" o "dirigentes virtuosos". La razón fundada en la observación solamente puede intentar descubrir las normas, por lo demás muy flexibles, que, correctamente elaboradas y obedecidas, han de concurrir a un mejor funcionamiento político de la sociedad. Pero nunca las descubrirá mientras se empeñe en partir del supuesto del "hombre virtuoso", por cuanto el hombre puede llegar a ser virtuoso, como persona, mediante su propio esfuerzo, no como ciudadano, a través de una moral colectiva creada a estos efectos. Por consiguiente, es un absurdo pensar que un sistema político pueda fundarse en la virtud innata.

Este es un dato concreto, confirmado por milenios de historia explorada, y al que tenían en cuenta con sumo cuidado el sistema dinástico y todo otro modo de gobierno que no fuera democrático, esto es, en línea general, todos aquellos regímenes políticos que tuvieron vigencia en Occidente desde la fundación de la primera ciudad griega hasta el estallido de las Luces. Desde hace dos siglos, esto es, a partir del momento en que los aficionados lograron adueñarse del poder político, el sistema democrático, lejos de promover el florecimiento de las virtudes ciudadanas, solamente ha difundido la corrupción hasta los órganos antaño mejor protegidos contra ella, por la eliminación de los obstáculos que el instinto de supervivencia de las sociedades podía oponerle con la

presencia vigilante de los cuerpos intermedios. Si es cierto que el ejercicio de la democracia exige la práctica de la virtud más celosa, la historia de esos doscientos años no nos ofrece un solo ejemplo de democracia que haya actuado conforme a su esencia. Por el contrario, nos muestra que, una vez sumadas todas las experiencias que se han registrado en este ya demasiado largo período histórico, dicha forma de gobierno es la que, más sistemáticamente, ha violado el interés general de las naciones, el de los grupos naturales y profesionales, de las familias y de los individuos.

Lo dicho hasta ahora solamente significa que, reducida a la impotencia por la petición de principios inicial que acabamos de analizar, la fórmula democrática ha acabado ejerciéndose por doquiera por encima de un vacío político casi absoluto que, poco a poco, ha dado paso al imperio incontrolado de oligarquías financieras y de asociaciones de camorristas que se han visto inducidas a considerar los partidos políticos como simples vehículos de sus operaciones. Esta es la única fuerza, el único resorte de las democracias contemporáneas, fuerza y resorte que se expresan a través de la asociación entre plutocracia y subversión.

Pues bien, esta asociación se ha dado a partir del momento en que los dueños del dinero cayeron en la cuenta de que sus contrincantes del partido de la revolución perseguían el mismo objetivo que ellos. De donde, naturalmente, tenían que considerar el tema de la coexistencia pacífica como aquel que, en las circunstancias que habían ido creándose a través de la guerra fría, mejor podía favorecer sus intereses. Así es cómo, una vez más, han coincidido con todos los movimientos progresistas que habían ido afirmándose a partir de 1956 en sentido ideológico y

que, a su vez, han encontrado en la internacional financiera, sobre todo merced a la victoria de la Nueva Frontera, la colaboración que les había faltado hasta entonces para que sus maniobras tendientes a la captación del poder surtieran por fin resultados positivos.

2 — Para aliarse con los agentes más activos de aquello que llaman "capitalismo podrido", los comunistas, por lo demás, no tuvieron que forzar su naturaleza, ni se vieron obligados a ninguna maniobra táctica reñida con el decálogo de la dialéctica de la acción. Porque necesario es entender que su actitud desprejuiciada ante los ofrecimientos de la plutocracia proviene de su naturaleza misma, que es fruto de una relación directa del marxismo con el liberalismo, y que, sin éste, aquél resultaría inexplicable, tanto en la praxis como en la doctrina. Siempre es conveniente tener presente este tipo de relaciones si se quiere explorar sin correr el riesgo de equivocarse la historia política de nuestro tiempo.

Algunas referencias a la parte menos estudiada de la biografía y del pensamiento de Marx permiten fundamentar esta filiación con seguridad. Empecemos, pues, por el período, no tan breve por lo demás, de su formación intelectual.

Es importante recordar que, por pertenecer a una familia hebrea caída en la indiferencia y que había adoptado en bloque la religión luterana únicamente para que su jefe pudiera ejercer libremente la profesión de abogado cerrada entonces a sus antiguos correligionarios, Karl Marx era un desarraigado, no sólo como judío, sino también como súbdito del rey de Prusia, es decir, con respecto, tanto a su comunidad nacional, como a su comunidad espiritual. En línea general, su padre puede definirse como un

"buen burgués" renano, gran lector de Rousseau, de Voltaire y de los enciclopedistas, que se consideraba como "liberado" de toda alienación religiosa y al abrigo de cualquier prejuicio de tipo patriótico.

En estas condiciones, la vocación de rebelde político que pronto animó a Karl Marx, no lo llevó de inmediato a asumir las posturas que, más tarde, le permitirían encontrar las bases del socialismo "científico", es decir, del comunismo moderno. Su rebelión inicial adoptó la forma del liberalismo, condición primera para la eliminación de las creencias religiosas y políticas tradicionales en Occidente y, en particular, en el reino de Prusia.

Con mayor o menor empeño, los miembros de su familia militaban en el movimiento liberal. Todos los Marx habían acogido con entusiasmo la revolución francesa y se habían adaptado sin la menor repugnancia a la dominación napoleónica. En la universidad de Bonn, el joven Marx se apuntó, pues, en el grupo de los estudiantes liberales, muchachos vocingleros a los que, hoy, llamaríamos "progresistas". Cuando, en 1836, se trasladó a Berlín, donde reinaba la filosofía de Hegel, eligió como mentores a aquéllos de los discípulos del maestro que se reunían en el *Doktor Klub,* y han pasado a la historia con el nombre de "jóvenes hegelianos" o "hegelianos de izquierdas". Pero, al mismo tiempo que el *Doktor Klub,* Marx frecuentaba el salón del barón Ludwig von Westphalen —con cuya hija Jenny debía casarse más tarde —que le hizo conocer el pensamiento de los materialistas franceses del siglo XVIII. Esta familia Westphalen profesaba, pues, un liberalismo más avanzado que el de los Marx, hecho que, por lo demás, no causaba el barón Ludwig el menor inconveniente en su desempeño como alto funcionario del gobierno real. Una vez conseguido su doctorado y

tras un breve paréntesis docente, Marx decidió lanzarse en la política. Entonces, una buena puerta de entrada para esta "profesión" todavía nueva, era el periodismo. En 1842, pues, asumió el cargo de jefe de redacción de la *Gaceta Renana*.

La lectura de sus artículos no nos proporciona ningún indicio de que su pensamiento hubiese evolucionado ya en sentido más radical. Seguía siendo escuetamente liberal. Al referirse a esta fase de su existencia, uno de sus exégetas más recientes puede indicar: "Como judío estaba dispuesto a renunciar a todas las preocupaciones del nacionalismo alemán: como hijo de una familia judía emancipada, entraba de lleno en la tradición racionalista que había eliminado toda preocupación religiosa y estaba desplegándose en el liberalismo político" [2].

En 1844, las autoridades prusianas cerraron la *Gaceta Renana*, en cuya orientación habían descubierto una tentativa para desviar a la juventud alemana en sentido republicano. Marx se instaló en París, donde conoció a Arnold Ruge, jefe del movimiento de la "Joven Alemania", filial de la "Joven Europa" de Mazzini, asociación pandemocrática de cuño masónico en la que se juntaban los hilos de todas las conspiraciones republicanas de la época. Ruge, que dirigía una publicación periódica, *Los Anales Franco-Alemanes*, en la que acogió a Marx y a Federico Engels que se habían conocido en Colonia, se contentaba con ser "democrático", vale decir, en el lenguaje de la época, liberal avanzado. Pero sus jóvenes colaboradores, en contacto con los socialistas franceses, no tardaron en radicalizar su pensamiento. Al término de una serie de intrigas más o menos correctas, el dúo se quedó con la publicación.

[2] Jean-Yves Calvez: *La pensée de Karl Marx*, París, 1959. (Hay traducción castellana.)

Marx no era comunista, pero había comprendido —algunos dicen que gracias a Engels— que la idea democrática y el liberalismo no constituyen fermentos revolucionarios suficientes. Poco a poco, la observación de la realidad lo impulsó a extremar más aún su pensamiento, y le hizo descubrir este fermento revolucionario total en el proletariado, aprehendido por él como fuerza virtual de ruptura para derribar el edificio social existente. Había ido comprobando que la democracia es solamente un camino, un medio, no un punto de llegada, y no puede ofrecer objetivo final alguno, esto es, en suma, una solución de estabilidad para la sociedad industrial. Aquello que se había hecho necesario encontrar era un método que, utilizando este camino, permitiese hacer la verdadera revolución, esto es, una filosofía de la acción.

Este método Marx no lo encontró de inmediato. Le fue necesario un largo contacto, a través de Ruge y de Mazzini, con las sectas y capillas de conspiradores que provocarán finalmente el estallido social de 1848. Ahora bien, por lo general, estos conspiradores eran simples radicales, con alguna que otra inclinación sentimental inspirada en un humanitarismo vago y sensiblero, que ellos confundían con el socialismo, con aquel socialismo que Marx y Engels calificarán de "utópico". Así será Sun Yat'sen, cuyo pensamiento nebulosamente socialistoide Mao Tsëtung sabrá utilizar con maestría. Pero, a los ojos de Marx —como Sun a los de Mao— esos hombres tenían un mérito insuperable. Eran maestros de la acción clandestina, expertos en el manejo de las logias y de las sociedades secretas. Sin saberlo, fueron ellos quienes lo ayudaron a comprender que solamente por la propaganda clandestina sería posible arrastrar a un proletariado, que no era revolucionario en

el sentido que Marx daba ya al término, sino radical y, en el más agudo de los casos, escuetamente anarquista. Gracias a estos hombres —a los que se había agregado Auguste Blanqui— Marx pudo operar su pasaje del liberalismo radical al comunismo, en vísperas de la revolución de febrero de 1848 que logró cubrir a Europa en su casi totalidad, y debe considerarse como la primera revolución social de la época contemporánea. Sin ellos, no hubiera dispuesto del método que le permitió escribir el *Manifiesto,* y, previamente, no se hubiera afiliado a la Liga de los Comunistas, que le proporcionó la base táctica que necesitaba para copar la Primera Internacional. El mismo reconoce que, al adherirse a la "*sociedad secreta* de los Comunistas...", Engels y él habían tenido un designio muy preciso: utilizarla como "sociedad secreta" justamente, para la creación de una Internacional Proletaria. He aquí lo que puede leerse en la voz "Karl Marx" de la *Gran Enciclopedia Soviética* con respecto a su actitud y a la de Engels en vísperas de dicha revolución: "Además de su trabajo en la Liga de los Comunistas, Marx y Engels aportaron su concurso para la fundación de la *Asociación Democrática de Bruselas,* cuyo propósito era llegar a la reunión de la democracia internacional. Los fundadores del marxismo consideraban que el proletariado tenía el deber de apoyar todo movimiento democrático y progresivo. En varios artículos publicados entonces en la *Gaceta Alemana de Bruselas* que, bajo la influencia de los fundadores del marxismo, se había transformado en el órgano de la democracia y del comunismo, Marx y Engels preparaban a los obreros para la revolución burguesa inminente en Alemania, explicándoles que esta revolución no era el objetivo final de la clase obrera, sino solamente una condición indispensable para preparar la

futura revolución proletaria"[3]. Y ello significa que, a los ojos de Marx, como a los de los jefes actuales del partido de la revolución, el paso por la experiencia democrática es inevitable para el advenimiento del comunismo. Esto puede ser oportunismo político, pero se trata de un oportunismo concebido de modo innegable como doctrina o, si se quiere hablar con precisión, como filosofía de la acción. Lo demuestra el pasaje siguiente del *Manifiesto:* "Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera, pero, al mismo tiempo, defienden también dentro del movimiento actual, el porvenir de este movimiento. En Francia, los comunistas se suman al Partido Socialista Democrático contra la burguesía conservadora y radical, sin renunciar, sin embargo, al derecho de criticar las ilusiones y los tópicos legados por la tradición revolucionaria. En Suiza, apoyan a los radicales, sin desconocer que este partido se compone de elementos contradictorios, en parte, de socialistas democráticos al estilo francés y, en parte, de burgueses radicales. Entre los polacos, los comunistas apoyan al partido que ve en una revolución agraria la condición de la liberación nacional, es decir, el partido que provocó en 1846 la revolución de Cracovia. En Alemania, el Partido Comunista lucha de acuerdo con la burguesía, en tanto que ésta actúa revolucionariamente contra la monarquía absoluta, la propiedad territorial feudal y la pequeña burguesía reaccionaria.

"Pero jamás, en ningún momento, se olvida este partido de inculcar a los obreros la más clara conciencia del antagonismo hostil que existe entre la burguesía y el proletariado, a fin de que los obreros alemanes sepan convertir de inmediato las condi-

[3] *Gran Enciclopedia Soviética,* edición de 1959.

ciones sociales y políticas que forzosamente ha de traer consigo la dominación burguesa en otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto sean derrotadas las clases reaccionarias en Alemania, comience inmediatamente la lucha contra la misma burguesía".

De aquí arranca, trazada *ne varietur*, la concepción particular de que siempre se valdrán los comunistas para establecer las bases tácticas de la política de coexistencia pacífica cada vez que, por este camino, descubran una oportunidad de ejecutar un "salto" suplementario, esto es, de ayudar a la cantidad a transformarse en calidad. A los efectos prácticos, el primer salto fue dado a través del tratado de Brest-Litovsk, con el que Lenin consiguió que los Imperios centrales reducidos a su último extremo proporcionaran al régimen soviético naciente el momento de respiro necesario para su afianzamiento en el poder. El segundo se dio con la NEP, de la que Lenin decía que constituía un retorno considerable al capitalismo y una aparente traición al comunismo, pero que, de todos modos, le permitiría seguir afirmándose, ya que, en las condiciones de aquel entonces, "la República Socialista no podría concertar tratados comerciales ni existir a menos que saliera volando hacia la luna". Asimismo, en 1927, en el curso del XV Congreso del PC de la URSS, Stalin recalcaba que "las bases de nuestras relaciones con los países capitalistas consisten en la aceptación de una coexistencia entre dos sistemas opuestos". Concepto igualmente ilustrado, por idénticas razones, en la carta de Litvinov a Roosevelt, en 1933, cuando los partidos comunistas fueron transformándose en "democráticos" y "liberales" como condición para obtener el reconocimiento de Estados Unidos, etc., etc. Un etcétera en el que incluiremos el pacto

con Hitler, en 1939, y, a partir de la agresión alemana de 1941, el reacercamiento a Occidente, así como, de 1961 en adelante, la política de apaciguamiento. Mas, para entender el sentido exacto de esta concepción, es necesario apreciarla a través de la sentencia leninista según la que "la existencia de la República Soviética junto a los Estados imperialistas durante un prolongado período de tiempo, es inconcebible..." Esta es la dialéctica de la acción.

Marx sacó de Hegel el método dialéctico que se encuentra en la base de su filosofía y de su metodología de la revolución. Pero este método dialéctico le fue entregado, no por el maestro de Iena, sino por Ludwig Feuerbach que lo había aplicado a la crítica del cristianismo. Allí donde Feuerbach decía que Dios es una creación mítica del hombre y que la esencia de la religión está en la psicología, por cuanto los deseos insatisfechos de los hombres son los que dan la clave de todas las creencias, y que, al forjarse esa idea de Dios, los hombres sólo han logrado hacerse esclavos de un ídolo que es su propia creación, Marx aplica esta crítica a todas las ideas, estableciendo que son mistificaciones, vale decir, puros reflejos de la realidad en el espíritu humano. En otros términos, no es cierto que los hombres viven de una cierta manera porque piensan de una cierta manera. Piensan de una cierta manera porque viven de una cierta manera. Así, el axioma de Feuerbach según el que "el hombre es lo que come", Marx lo completa afirmando: "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia; por el contrario, su existencia es la que determina su conciencia" [4]. De allí surge el materialismo dialéctico, idea fuerza del marxismo.

[4] K. Marx: *Contribución a la crítica de la economía política;* 1859.

Ahora bien, esta idea fuerza puede parecer nueva con respecto al pensamiento de Hegel y al de Feuerbach. Pero no lo es en absoluto si nos reportamos, dejando de lado ya cualquier referencia a la filosofía alemana, al pensamiento de la burguesía triunfante en Francia a partir de la Restauración, pensamiento liberado por la revolución de 1830. En efecto, esta manera de pensar era corriente entre los historiadores y economistas en la escuela de los Doctrinarios, singularmente, y de modo constante, en Augustin Thierry, Mignet, Guizot, etc.... Puede sostenerse incluso que el materialismo económico de Marx tuvo su origen, todo su origen aun, en el pensamiento de la burguesía del siglo XIX. Es un producto y, sobre todo, una tentativa de justificación de la preponderancia de la burguesía, la cual pretendía fundar su poderío político en la producción, la riqueza, los servicios económicos, la propiedad —así como se lo había enseñado Saint-Simon, padre de toda tecnocracia posible— y no ya en los lazos de hombre a hombre, en los servicios rendidos a la comunidad asegurando el orden en el interior y la paz en el exterior, como había sido el caso de las clases dirigentes de la sociedad monárquica y aristocrática [5]. Es indispensable tenerlo en cuenta.

Siempre a través de Hegel y de los jóvenes hegelianos, la idea de la dialéctica es la que permite volver a Rousseau. Para el filósofo alemán toda idea engendra una idea contraria, toda tesis una antítesis, y estos dos términos antitéticos engendran un tercer término que los recoge, los contiene y los supera: la síntesis. Esta, a su vez, al transformarse en tesis,

[5] Un análisis aclarador del pensamiento marxista ha sido realizado por Cl. Harmel en *Las ideas esenciales del marxismo*, fascículo de la revista *Este & Oeste*, Caracas, octubre de 1964.

engendra su antítesis, de lo cual surge una nueva síntesis. Esta es la filosofía dialéctica o filosofía de la contradicción.

Según Rousseau el hombre es libre en el estado de naturaleza, antes de la constitución de cualquier forma de sociedad, pero si bien es cierto que en este estado no tiene que sufrir ninguna especie de coacción social, no goza de la menor protección contra las fuerzas hostiles de la naturaleza. Para defenderse, crea la sociedad que, al insertarlo en un contexto social organizado, le permite afrontar las fuerzas de la naturaleza y dominarlas, pero, al mismo tiempo, el orden social y, por ende, legal así creado por él, el contrato, le impone su disciplina conformándose, pues, como negación de su libertad originaria. Mas, simultáneamente, este orden social y estas leyes dan nacimiento a una forma superior de libertad, la libertad civil engendrada por la voluntad general. De donde la sociedad civil es, a la vez, portadora de factores de destrucción de la libertad, y creadora de medios para asegurarla y perfeccionarla.

De tal suerte, la libertad natural (tesis) provoca la creación del orden social que la niega (antítesis), pero da nacimiento a la sociedad civil (síntesis) que es la que asegura la libertad verdadera.

Este es el camino por el que, aplicado a la relación política en función materialista, el método dialéctico da nacimiento al materialismo histórico, que Marx pudo elaborar teniendo en cuenta el aporte de Rousseau. El aporte propio de Marx consiste en que la lucha substituya al contrato. La lucha, determinada por técnicas nuevas, es la que hace progresar la sociedad por saltos, mediante relaciones antitéticas que se resuelven en síntesis sucesivas: patriciado-esclavitud, feudalismo-servidumbre, aristocracia-burguesía, capitalismo-proletariado. La lucha condicionada por este

perpetuo enfrentamiento quiere ser, pues, un reflejo anticipado de lo que será voluntad general en la síntesis comunista final. Para Marx, por consiguiente, esta lucha no se concibe como tentativa para alcanzar un progreso social definitivo, por lo menos hasta que se dé la síntesis final en la sociedad comunista. Mientras ésta no se produzca, el progreso social, al suprimir los motivos de rebelión en la mente de los explotados, lograría determinar solamente la interrupción del movimiento de la historia. Como él mismo subraya con mucha insistencia: "es el lado malo (de las sociedades) el que produce el movimiento que, creando la lucha, hace la historia" [6]. Por consiguiente, el movimiento causado por una antítesis constantemente en acción, es lo que "constituye el verdadero progreso" [7].

En esto también, el pensamiento de Marx está muy próximo del que movía a la burguesía conquistadora del comienzo del siglo XIX en su tentativa de justificar su acción y de proporcionar bases firmes a su poderío político, pues estaba convencida de que "las realidades de la producción y de los cambios que tenía a su cargo, constituían el fundamento real de las sociedades, mucho más que las instituciones políticas y militares, cuyo monopolio había ejercido durante tanto tiempo la aristocracia" [8].

Si pasamos a la teoría de la revolución elaborada por Marx, comprobamos otras coincidencias singulares. Para empezar, descubrimos que, según él, la

[6] K. Marx: *La miseria de la filosofía;* 1847.

[7] *Idem.*

[8] C. Harmel: *loc. cit.* Vuelvo a repetirlo: la base de esa nueva visión del mundo está en Saint-Simon, que dio su justificación teórica a la plutocracia de los Péreire y de los Rothschild en la época de Napoleón III, y sigue dándola a la tecnocracia desatada por De Gaulle.

concentración capitalista vuelve innecesaria la socialización de los instrumentos de trabajo, por cuanto el capitalismo es el que se encarga de esta operación al crear el aparato de la gran producción colectiva que, a la vez que generador de abundancia para él, inserta a los trabajadores en relaciones de estrecha interdependencia. Por consiguiente, no es la voluntad de los hombres la que establece la propiedad colectiva. El movimiento natural de la sociedad capitalista es el motor que empuja irresistiblemente hacia ella. Y ello significa que el advenimiento del socialismo es el momento final de un movimiento dialéctico, capitalismo-proletariado, que se resolverá en la síntesis final del comunismo.

Lógicamente, pues, no es el socialismo, sino el capitalismo, el que los comunistas deberían propugnar allí donde la sociedad no ha superado aún la fase preindustrial de su organización socio-económica. En rigor, esto es lo que Lenin y Stalin entendieron, el primero, cuando hizo su revolución en un país que, como Rusia, estaba en los albores de su modernización en estilo capitalista; el segundo, provocando su industrialización acelerada de modo de poder proporcionar a la empresa su armazón ideológica. En este sentido, Marx y, por vías de consecuencia, Lenin y Stalin tanto como él, no fueron anticapitalistas en el sentido estricto del término, sino, muy propiamente, post-capitalistas, al establecer, aquél, las condiciones indispensables para la instauración del socialismo, al crear, éstos, esas mismas condiciones a partir de bases que, justamente, son aquellas que el capitalismo "libera" para crear las causas de su propia socialización. Ya que, como sostiene el mismo Marx: "Una sociedad nunca desaparece antes de que se hayan desarrollado las fuerzas productoras que es bastante amplia para contener, y nunca se les subs-

tituyen relaciones nuevas y superiores de producción antes de que las condiciones materiales de existencia de estas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad" [9]. Y ésta es, exactamente, la causa de la Nueva Política Económica como paso previo a la política de los planes quinquenales y de la colectivización agraria.

Obviamente, cuando el capitalismo haya creado las condiciones óptimas de su propia socialización, reconoce Marx, no por ello se decidirá a ceder el paso al proletariado sin oponer resistencia. De allí, la necesidad del recurso a la fuerza. Este es el punto en que Lenin fijó mayormente su atención, por encontrarse Rusia en las condiciones de atraso técnico y social que hemos señalado, y lo mismo puede decirse de Mao-Tsë-tung y de su empresa. De todos modos, sea cual fuere el estado de evolución técnico-social de la sociedad considerada, aun cuando estén reunidas las condiciones óptimas de concentración que crean la necesidad de la substitución del capitalismo por el socialismo, Marx establece que el proletariado tendrá necesariamente que emplear la fuerza para recoger su herencia, por ser "la fuerza, la comadrona de toda vieja sociedad en trabajo de parto". Esto es lo que, en otro lugar, el mismo Marx llama "parto doloroso de la Historia".

Por consiguiente, esta herencia no se transmitirá sin trabas y el proletariado, antes de instaurar la sociedad comunista, tendrá que establecer su pro-

[9] K. Marx: en introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política.* Este tópico, Marx lo hereda de Saint-Simon a través de los Doctrinarios. Recordemos algo más: Saint-Simon es inconcebible sin su paso previo por la Fisiocracia, a la que supera, entregándola, corregida y, casi diría, invertida, a los Doctrinarios, y éstos al Marx que estamos analizando.

pia dictadura sobre la sociedad, la dictadura del proletariado, cuya misión es proceder a la eliminación de los defensores del pasado. Pues bien, esta inevitable tarea sólo podrá ejecutarse, durante la fase "transitoria" de la dictadura del proletariado, a través de la acción depuratoria llevada a cabo por la expresión revolucionaria de esa misma dictadura, vale decir, por el partido de los proletarios, expresión, a su vez, de la voluntad general *in fieri*. El aporte original de Marx con respecto a Rousseau es que, con él, esta voluntad general no se consigue por consenso, sino por eliminación, eventualidad que, por lo demás, el ginebrino había aceptado cuando hablaba de la fuerza como creadora de libertad.

Pero, para poder ejercer su dictadura —y esto, Marx, Lenin, Stalin, Mao Tsë-tung y el mismo Jrushchov así como el actualmente co-reinante Mijail Suslov, siempre lo proclamaron— el proletariado muy difícilmente logrará disponer de fuerzas suficientes para provocar por sí solo el derrumbamiento del capitalismo, para hacer valer sus derechos a la herencia. Para ello, le son necesarios, en el seno de las sociedades industriales llegadas al estado de madurez socio-económica, vale decir, revolucionaria, aliados provenientes de la misma organización burguesa. De allí la política de los frentes comunes, de los frentes nacionales, de los frentes patrióticos, de los frentes populares, para la defensa de la democracia. Estos aliados el proletariado los encontrará en las filas de la burocracia estatal, entre los empleados del capitalismo, en la pequeña burguesía, en suma entre todos aquellos individuos que, animados por el deseo de derribar el orden social existente, movidos por afanes de igualdad política y económica, pero desprovistos de medios "militares" de acción, no vacilarán, llegado el momento, en apuntarse bajo las

banderas del partido de los trabajadores, brazo armado de la revolución. *Estos aliados son los progresistas.*

Ahora bien, es innegable que, con la explosión de la revolución tecnológica, el capitalismo, en la convicción de que está perfeccionándose y adaptándose victoriosamente a las nuevas circunstancias, procede de modo acelerado a su propia concentración que, en la mente de sus planificadores, ha de cumplirse a través de la organización tecnocrática de la producción y, por vías de consecuencia, de la sociedad misma. De esta suerte, el mismo capitalismo, al transformarse en instrumento del proyecto plutocrático de expansión concentrado en manos de un número cada vez más reducido de beneficiarios por la eliminación de las empresas más débiles, es el que crea las condiciones de su socialización, dando de esta suerte toda la razón a Marx al término de un siglo de desmentidos.

Este es el momento en que, justamente, por vislumbrarse próxima la mutación monopolística de la sociedad industrial, las tesis de Marx sobre concentración y socialización "natural" están adquiriendo su verdadera significación. Masas considerables de proletarios esperan el cambio revolucionario de la sociedad, cambio en el que están dispuestas a cooperar capas extensas de la pequeña burguesía progresista que abandonan aceleradamente las filas del liberalismo para acortar los tiempos del parto histórico anunciado por Marx, y que confían, amaestrados por sus intelectuales, en que no será demasiado doloroso.

¿Cómo se ha producido este fenómeno teniendo en cuenta que, simultáneamente a la evolución de la sociedad capitalista en el sentido previsto por Marx, mas que contrariamente a lo que éste había vatici-

nado, ha originado al mismo tiempo una elevación espectacular de los niveles de vida de los trabajadores, la sociedad socialista, allí donde se ha instaurado, por así decirlo, ortodoxamente, ha sido incapaz de producir ninguno de los efectos que su maestro profetizaba como "naturales"?

3 — El Dr. Gregorio Marañón, cuya fe en el liberalismo nunca sufrió el mínimo eclipse hasta el momento de su muerte en 1960, publicaba en plena guerra civil española un ensayo que produjo el efecto de una bomba en las filas de sus correligionarios políticos. Este ensayo tiene por título: *Liberalismo y Comunismo,* y por subtítulo: *Reflexiones sobre la revolución española* [10].

Aquello que, por vez primera, revelaba esta crítica, tanto más demoledora cuanto que provenía de uno de los maestros indiscutidos de la escuela, ha vuelto a asumir su realidad completa a partir de la llegada al poder en casi todas las capitales del mundo libre de equipos radicalizantes que pretenden pensar y actuar conforme a las normas del liberalismo político más genuino. Los pasajes de este ensayo que reproduzco a continuación siguen siendo tan valederos como en la época de la Cruzada española, y hacen tanto al progresismo de la Nueva Frontera y a sus sucedáneos americanos y europeos como al de

[10] Este ensayo fue publicado en la *Revue de Paris,* en su entrega del 15 de diciembre de 1937, y reproducido en *La Nación,* de Buenos Aires, del 3 de enero siguiente. Provocó, como era de suponer, la indignación de muchos liberales y se le hizo muy poca publicidad. Vuelto a publicar por la revista *Punta Europa,* de Madrid, en su entrega de julio-agosto, de 1960 (Nos. 55-56), de la que saco las citas que van a continuación.

los León Blum, Clement Attlee y Franklin Delano Roosevelt de aquellos años.

Tras extenderse acerca de la esencia según él auténtica del liberalismo en general y del español en particular, Gregorio Marañón describe las condiciones morales por las que en su país la república había acabado cayendo en manos de los extremistas, apuntando que éstos "...no hubieran podido conseguir esta extraordinaria victoria sin otro apoyo que hábilmente habían ganado y explotado con anterioridad: el de la opinión liberal" (...). "La opinión liberal ha dado en nuestro mundo su visto bueno a todos los movimientos sociales. Fue la tirana del siglo XIX y cuando su estrella empezaba a declinar, cobró nuevo impulso y autoridad con la guerra europea ganada en nombre de la democracia y con el auge de los Estados Unidos de América que sienten el fervor democrático con el ímpetu un tanto petulante de la juventud. Por eso, durante los años que han precedido el movimiento actual, la propaganda comunista se especializó en la conversión del liberal de todo el mundo hacia la simpatía a su causa..."

Si lo logró tan fácilmente, prosigue Marañón, es porque "varios siglos de lucha contra el déspota fijaron en la conciencia del liberal dos errores: que el enemigo de la libertad era siempre el tirano único, el monarca, y que el sentimiento liberal anidaba en el pueblo y se alimentaba en el fuego de la popularidad. El primer desastre de este equívoco nos lo proporcionó la Revolución Francesa preparada por los liberales contra los déspotas y al calor del pueblo. Inmediatamente surgió el despotismo del tribunal popular o los dictadores surgidos de la masa, desde Robespierre a Napoleón. Y las víctimas fueron inevitablemente los liberales verdaderos, los que por ser fieles a su liberalismo se rebelaron contra el despo-

tismo nuevo y fueron guillotinados o fueron obligados a huir.

"*Entonces nació también la otra especie de liberal, el espurio, el de la ceguera para los colores, el del daltonismo, el de la incapacidad para ver el despotismo cuando aparece teñido de rojo*[11]. Este fue el que cobijó con su autoridad la crueldad revolucionaria; el que glorificó y el que ha hecho posible, en gran parte, todas las revoluciones posteriores hasta la nuestra.

"Lo que caracteriza a este liberal —el falso, pero, con mucho, el más numeroso— es el pánico infinito de no parecer liberal. El mayor número de estos liberales no se preocupa por lo que significa, en su hondo sentido, seguir una conducta liberal, sino en parecer liberales a los demás..."

"No ser liberal supone, en el ideario corriente, estas tres cosas importantes: ser sospechado de poco inteligente, porque, en efecto, un gran número de hombres famosos por su labor creadora han sido liberales o por lo menos han tenido un espíritu teñido de tolerancia liberal. Significa, además, ser *enemigo del pueblo,* frase creada por la Revolución Francesa y que conserva intacto el fetichismo de su prestigio en muchas mentes. Y, finalmente, significa no ser hombre moderno, porque buen número de las conquistas de la civilización se han hecho bajo el signo de la libertad..." Y ésta es la razón por la que "el comunismo ha explotado con aguda intuición y habilidad estas tres brechas de la vanidad de los liberales y ha aplicado a su motor la energía liberal..."

"Estos son los términos exactos del problema", concluía Marañón, "y en torno a ellos es cómo debe tomarlos el espectador extranjero, que quizá sea me-

[11] Lo subrayado es añadido.

nos espectador de lo que se figura. O comunista o no comunista: no hay por el momento otra opción. La fórmula comunista es única, y con ella tratan sus adeptos de conquistar el mundo" (....) "El problema sería, en suma, clarísimo, a no ser por la intervención perturbadora de las fuerzas liberales, cuyo inmenso prestigio, y cuya inmensa torpeza llenan hoy de confusión al panorama político del mundo. *La ceguera frente al antiliberalismo rojo ha hecho que el liberal venda su alma al diablo"* [12].

Pues bien ¿cómo es posible que, después de tan tremendas pruebas tan brutalmente suministradas por los hechos acerca del pecado original del liberalismo, éste —por encima de los acontecimientos pavorosos de los que la guerra de España fue solamente la introducción escalofriante— haya reanudado con su vieja ceguera que, necesariamente, conduce a acontecimientos más pavorosos aún? ¿Cómo puede concebirse que, negándose a tener en cuenta ninguna de esas espeluzantes lecciones, Kennedy y tras él, Lyndon Johnson, se hayan dejado persuadir como Woodrow Wilson y como F. D. Roosevelt, de que "Rusia es el País del Progreso y de la Libertad, casi la Meca del liberalismo", como reprochaba Marañón a sus correligionarios en otro punto de su filípica? Quiero decir ¿cómo han llegado, finalmente, a establecer sus cálculos, todos sus cálculos políticos, en un proyecto cuyo punto de llegada es la coexistencia pacífica con el comunismo, y cuyo camino pasa por gobiernos de coalición de los partidos democráticos, esto es, de alianza entre liberalismo y partido de la revolución?

Resulta claro que el hombre liberal —hijo legítimo del siglo XVIII— se desarma ante el comunismo

[12] *Idem.* Lo subrayado es añadido.

con tan persistente, y lamentable, facilidad, porque su pensamiento, como hemos comprobado, sale de la misma matriz ideológica y moral. Cualesquiera hayan sido sus experiencias, sus desastrosas experiencias anteriores, siempre volverá a permitir que el comunismo lo unza al servicio de una "causa" que, en un momento dado, responde a la línea comunista, porque, como precisa William S. Schlamm, "el lema del comunismo se agita visiblemente ante todos los que están sintonizados con la longitud de onda de la fe en la Ciencia, por encima de todos los ruidos parásitos del instante, por encima de todos los gritos de los torturados: el hombre está a punto de controlar su destino, de *dirigir* toda la vida y aun a Dios, por medio de la ciencia aplicada. Y para quien cree en la Ciencia ¡todo parece tan fácil de dirigir, perfeccionar y realizar! Lo que proporciona al comunismo su poder y su irresistible fuerza de atracción es, innegablemente, la propensión herética del hombre de nuestros días a poner toda su confianza en la Ciencia" [13].

En esto se funda la eficacia irresistible de la estrategia fundamental del comunismo, la política de los frentes populares. "Por más que el liberal y el socialista estén sinceramente convencidos de que el fin no justifica los medios, en el fondo de su corazón creen todos en lo mismo: que el hombre puede crear de nuevo la creación, que la Ciencia puede redimir al hombre. La gran herejía prometeica los ha configurado por igual a todos: liberales, socialistas y comunistas. Y el frente popular es la consecuencia lógica de ese legado común. En efecto, la meta del comunismo es el triunfo definitivo de la fe en la Ciencia, producto de la imagen optimista de los si-

[13] W. S. Schlamm: *Die Grenzen des Wunders;* Zürich, 1959.

glos XVIII y XIX, los siglos que engendraron a los honestos liberales y a los decentes socialistas. Sus desesperados y completamente sinceros intentos de sustraerse al abrazo comunista son hondamente conmovedores y hondamente inútiles. Al fin y a la postre, el comunismo volverá siempre a la carga, pues es el único administrador potente, el único administrador legítimo, de la común herencia herética de los siglos" [14].

[14] *Idem.*

BIBLIOGRAFIA ESENCIAL

A - EL MOVIMIENTO DE IDEAS HASTA LA VISPERA DE LA REVOLUCION FRANCESA

El lector deseoso de profundizar los temas simplemente enunciados en este trabajo encontrará en la bibliografía somera que se extiende a continuación títulos reunidos con la mayor "objetividad" posible. Con vistas a facilitar su acceso, los he repartido en secciones separadas, con sus correspondientes subsecciones, limitándome a indicar las obras que, por mi parte, considero como más importantes entre aquellas que he consultado.

1) *Obras escritas durante el s. XVIII*

ARGENS (marquis d') - *La Philosophie du Bon Sens;* Londres, 1737.

BAYLE (Pierre) - *Dictionnaire Historique et Critique;* Amsterdam, 1697.

BECCARIA (Cesare) - *Dei Delitti e delle Pene;* Florencia, reedición de 1945.

D'ALEMBERT (Jean Le Rond, llamado) - *Discurso preliminar de la Enciclopedia;* versión española, Buenos Aires, 1947.

DIDEROT (Denys) - *Oeuvres;* París, 1875-1877 (*passim*).

GALIANI (Ferdinando) - *Dei doveri dei principi neutrali;* Boloña, reedición de 1941.

GIANNONI (Pietro) - *Il Triregno;* Bari, reedición de 1940.

GORANI (Giuseppe) - *Il vero despotismo;* sin indicación de lugar, 1740.

HOLBACH (barón d') - *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral;* versión española, Buenos Aires, 1946.

LOCKE (John) - *Two Treatises on Government;* Londres, 1690.
LOCKE (John) - *Essay Concerning Human Understanding;* Londres, 1690.
MONTESQUIEU (barón de) - *Lettres Persanes;* París, reedición de 1930.
MONTESQUIEU (barón de) - *L'Esprit des Lois;* París, reedición de 1949.
MONTYON (barón de) - *Recherches et Considérations sur la population de la France;* París, 1778.
MORELLY (abate) - *Code de la Nature;* sin lugar, probablemente Amsterdam, 1775.
MURATORI (Luigi Antonio) - *Della pubblica felicità;* Boloña, reedición de 1941.
PAGANO (F. M.) - *Saggi politici;* sin lugar, 1783-1785.
PASTORET (C. E. J.) - *Zoroastre, Confucius et Mahomed comparés;* París, 1788.
RAYNAL (abate) - *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes;* Ginebra, 1780.
ROUSSEAU (Juan Jacobo) - *Discours sur les Sciences et les Arts;* 1750.
ROUSSEAU (Juan Jacobo) - *Discours sur l'Origine de l'Inégalité;* 1755.
ROUSSEAU (Juan Jacobo) - *Le Contrat Social;* 1762.
ROUSSEAU (Juan Jacobo) - *Lettres de la Montagne;* 1764.
ROUSSEAU (Juan Jacobo) - *Lettres à M. Buttafuoco sur la legislation de la Corse;* 1765.
ROUSSEAU (Juan Jacobo) - *Considérations sur le Gouvernement de Pologne;* 1772.
(todas estas obras de Rousseau, publicadas en distintos lugares mientras vivió el autor, figuran en la edición crítica de las *Obras completas*, publicadas en París, por Didot Frères en 1868.)
SIÉYÈS (abate) - *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* París, 1789.
SPINOZA (Baruch) - *Tratado Teológico Político;* Buenos Aires, reedición de 1946.
SPINOZA (Baruch) - *Tratado Teológico-Político;* Buenos Ai-
TOLAND (Johann) - *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés;* Londres, 1768.
VERRI (Pietro) - *Memorie storiche sulla economia politica dello Stato di Milano;* Milán, 1763.
VERRI (Pietro) - *Osservazioni sul lusso;* Milán, 1769.

VERRI (Pietro) - *Sull'indole del piacere e del dolore;* Milán, 1777.
VICO (Giambattista) - *La Scienza Nuova Seconda;* Bari, edición de 1942.
VOLTAIRE - *Les lettres philosophiques;* 1734.
VOLTAIRE - *Eléments de la philosophie de Newton;* 1738.
VOLTAIRE - *Mahomet* (tragedia); 1742.
VOLTAIRE - *Le Siècle de Louis XIV;* 1751.
VOLTAIRE - *Poème sur le désastre de Lisbonne;* 1756.
VOLTAIRE - *Extraits des sentiments de Jean Meslier;* 1762.
VOLTAIRE - *Traité sur la tolérance;* 1763.
VOLTAIRE - *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand;* 1763.
VOLTAIRE - *Dictionnaire Philosophique;* 1764.
VOLTAIRE - *La Bible enfin expliquée;* 1776.
(todas estas obras figuran en la edición de las *Obras completas* publicadas en París por Hachette de 1866 a 1869.)

2) *El Jansenismo y las Luces*

ANÓNIMO - *Bosquejo del Jansenismo;* París, 1848, en castellano (comprende los estudios siguientes: *¿Los Jansenistas son Jacobinos?; Geografía del Jansenismo; El Sínodo de Pistoia como es en sí*).
BRÉMOND (abate Henri) - *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* tomo IV; París, 1920.
CODIGNOLA (Ettore) - *Il Giansenismo toscano nel carteggio di Fabio de' Vecchi;* Florencia, 1924.
GAZIER (Augustin) - *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours;* París, 1924.
LACOMBE (B. de) - *La résistance janséniste et parlementaire au temps de Louis XV;* París, 1949.
PASTOR (L. von) - *Storia dei Papi,* tomo XIII; Roma, 1932.
SAINTE-BEUVE (Charles-Augustin) - *Port-Royal,* 7 tomos; París, reedición de 1941 (el sexto tomo es sumamente importante porque en él el autor establece la filiación entre la filosofía de Arnauld y la de Descartes).
SÉCHÉ (León) - *Les derniers jansénistes;* París, 1891.

Es interesante señalar que en numerosos pasajes de su *Courrier Anglais,* Stendhal que, como se sabe, se vanagloriaba por su filiación espiritual con los ideólogos, vale decir, con los filósofos racionalistas del siglo XVIII, se refiere constantemente, y con admiración, a las publica-

ciones relativas a Scipione dei Ricci, particularmente al trabajo del belga De Potter: *Vie et mémoires de Scipion des Ricci*, 4 tomos, París, 1825, en la cual está ilustrada en todos sus pormenores la tan negada alianza entre jansenismo e ilustración.

3) *Masonería*

BARRUEL (abate) - *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme;* Hamburgo, 1803.

FAY (Bernard) - *La Francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII;* Buenos Aires, 1963.

HELLO (Henri) - *L'action maçonnique au XVIIIe Siècle;* París, 1905.

MARTIN (Gaston) - *La Franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution;* París, 1926.

POUGET DE SAINT-ANDRÉ - *Les auteurs cachés de la Révolution française;* París, 1923.

4) *Estudios relativos al movimiento de ideas, a los acontecimientos del siglo XVIII y a sus actores*

BEAU DE LOMÉNIE - *Responsabilité des dynasties bourgeoises*, 4 tomos; París, 1943-1964.

CARLINI (A.) - *La filosofia di Giovanni Locke;* Florencia, 1928 (2 tomos).

FUNCK-BRENTANO (F.) - *L'Ancien Régime;* París, 1936.

GAXOTTE (Pierre) - *Le Siècle de Louis XV;* París, 1935.

GAXOTTE (Pierre) - *La Jeunesse de Frédéric II;* París, 1938.

GROETHUYSEN (Bernard) - *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII;* México, 1943.

HAZARD (Paul) - *La crise de la conscience européenne 1680-1715;* París, 1935.

HAZARD (Paul) - *La Pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 tomos; París, 1946-1947.

MAURRAS (Charles) - *Trois idées politiques: Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve;* París, 1898.

MAURRAS (Charles) - *L'Avenir de l'Intelligence;* París, 1905.

MAURRAS (Charles) - *Romantisme et Révolution;* París, 1922.

MAURRAS (Charles) - *De Demos à César ou gouvernement populaire, unitaire ou collectif, parlementaire ou plebiscitaire*, 2 tomos; París, 1930.

MAURRAS (Charles) - *Dictionnaire politique et critique*, 5 tomos; París, 1931-1934.
MAURRAS (Charles) - *L'Ordre et el Désordre*; París, 1947.
MAURRAS (Charles) - *Réflexions sur la révolution de 1789;* París, 1948.
MORAZÉ (Charles) - *La France bourgeoise XVIIIe-XXe siècles;* París, 1947.
ORIANI (Alfredo) - *La lotta politica in Italia*, tomo II; Boloña, 1925.
RIGATTI (Maria) - *Un illuminista trentino del seccolo XVIII, Carlo Antonio Pilati;* Florencia, 1923.
ROTA (Ettore) - *Questioni di Storia del Risorgimento;* Como, 1944 (específicamente, los artículos: *Dispotismo illuminato*, de F. Valsecchi, y *Partiti politici e correnti di pensiero nel Risorgimento*, de W. Maturi).
SAINTE-BEUVE (Charles-Augustin) - *Pierre Bayle*, en *Portraits littéraires*, tomo I; París, 1835.
SÉE (Henri) - *Orígenes del capitalismo moderno;* México, 1948 (traducido del francés).
SOREL (Georges) - *Les illusions du Progrès;* París, reedición de 1947.
TAINE (Hippolyte) - *Les origines de la France Contemporaine*, 11 tomos; París, 1876-1893.
VALSECCHI (Francesco) - *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, 2 tomos; Milán, 1934.

B - LA REVOLUCION FRANCESA

1) *Documentos relativos a la R. F.*

Archives de l'Histoire Nationale - *Série F7. Police Générale* (Section moderne). *Série B. Biens des Corporations supprimées* (Section ancienne). *Série W. Parquet, Tribunaux révolutionnaires, Commissions militaires, Haute Cour de Justice de Vendôme* (Section moderne).
BOURSIN Y CHALLEMEL - *Dictionnaire de la Révolution française. Institutions, hommes et faits;* París, 1843.
LANGLOIS Y STEIN - *Les archives de l'histoire de France;* París, 1891.

2) *Estudios sobre R. F. debidos a contemporáneos.*

BURKE (Edmund) - *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, en *Textos políticos de Burke;* México, 1942.

BONALD (vizconde Louis de) - *Théorie du Pouvoir Politique et Religieux;* París, 1817.
MAISTRE (Joseph de) - *Oeuvres complètes et Correspondance,* 14 tomos; Lyon, 1884-1887 (con especial referencia, claro está, a *Considérations sur la France*).
THIERS (Adolphe) - *Histoire de la Révolution et de l'Empire,* 15 tomos; París, 1850-1866.

3) *Estudios recientes sobre R. F.*

CIARDO (Manlio) - *Illuminismo e Rivoluzione francese;* Bari, 1942.
GAXOTTE (Pierre) - *La Révolution française;* París, 1928.
LEFEBVRE (G.) - *Les Thermidoriens;* París, 1946.
LEFEBVRE (G.) - *Le Directoire;* París, 1946.
LOUIS (Paul) - *Histoire du mouvement syndical en France,* tomo 1º; París, 1947.
MATHIEZ (Albert) - *La Révolution française,* 3 tomos; París, 1946.
MATHIEZ (Albert) - *Rome et le clergé français sous la Constituante;* París, 1911.
SOREL (Albert) - *L'Europe et la Révolution française,* 8 tomos; París, 1885-1904.
TERNEAUX (Mortimer) - *La police politique sous la Révolution,* 7 tomos; *París,* 1880-1887.
VILLAT (Louis) - *La Révolution et l'Empire,* tomo 1º; París, 1947.

C - LAS DOS REVOLUCIONES

1) *La mistificación burguesa*

BERTAUT (Jules) - *1848 et la Seconde République;* París, 1937.
DE RUGGIERO (Guido) - *Storia del liberalismo europeo;* Bari, 1946.
DIEZ DEL CORRAL (Luis) - *El liberalismo doctrinario;* Madrid, 1945.
MARION (M.) - *Histoire financière de la France depuis 1715,* 6 tomos; París, 1914-1931.
PARETO (Vilfredo) - *Trasformazioni della democrazia;* Milán, 1946.
SOMBART (Werner) - *El apogeo del capitalismo,* 2 tomos; México, 1946.

TOCQUEVILLE (Alexis de) - *La démocratie en Amérique;* París, 1840.

2) *Babeuf y la Conspiración de los Iguales.*

BABEUF (Caïus Gracchus) - *Pages choisies,* con presentación y notas de M. Dommanget; París, 1935.
BUONARROTI (Filippo) - *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives,* 2 tomos; Bruselas, 1828.
DOMMANGET (Maurice) - *Histoire des doctrines socialistes;* París, 1922.
DOMMANGET (Maurice) - *Révolution française. La structure et les méthodes de la conjuration des Egaux;* París, 1924.
ESPINAS (Alfred) - *La philosophie sociale au XVIIIe Siècle et la Révolution;* París, 1898.
GALANTE GARRONE (Alessandro) - *Buonarroti e Babeuf;* Turín, 1948.
LA CECILIA (Giovanni) - *Memorie storico-politiche;* Varese, 1904.
ORANO (Paolo) - *I patriarchi del socialismo: Babeuf, Buonarroti;* Roma, 1904.
THOMAS (Albert) - *Babeuf,* fascículo 37 de la "Bibliothèque Socialiste"; París, 1906.

3) *La "segunda revolución" hasta la Comuna*

DOLLÉANS (Edouard) - *Histoire du mouvement ouvrier,* tomo 1; París, 1948.
DOMMANGET (Maurice) - *Blanqui;* París, 1948.
LEVASSEUR (Emmanuel) - *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870,* 2 tomos; París, 1903-1904.
LOUIS (Paul) - *Histoire du mouvement syndical en France,* tomo 2; París, 1947.
PERTICONE (Giacomo) - *Storia del socialismo;* Roma, 1946.
ZOCCOLI (Ettore) - *L'Anarchia;* Milán, 1907.

D - LA COMUNA DE PARIS

1) *La Comuna en la Historia.*

Sobre este tema, la bibliografía es enorme pero alimentada por lo general en preocupaciones más de orden apologé-

tico que histórico, ya sea que obedezcan a la consigna de reducir al nivel de inocentes juegos infantiles las matanzas en que se ilustraron los jacobino-blanquistas en los últimos días de la insurrección, ya sea de justificar las 25.000 ejecuciones ordenadas, demasiado a menudo sin distinguir entre asesinos y combatientes, por un gobierno que ya se había puesto incondicionalmente al servicio de los intereses plutocráticos. Mistificación por partida doble, pues, como siempre sucede cuando se trata de encontrar móviles "idealistas" a todo lo que ha ido sucediendo desde 1789.

De esta bibliografía, me contentaré con indicar a continuación algunos títulos indispensables, ya sea por la información que proporcionan, ya sea por la honestidad de su inspiración:

BERNANOS (Georges) - *La grande peur des bien-pensants;* reedición de 1947, París.
BOURGIN (Georges) - *Histoire de la Commune;* París, 1907.
DRUMONT (Edouard) - *La fin d'un monde;* París, 1889.
DU CAMP (Maxime) - *Las convulsions de Paris;* París, 1893.
FABRE (Marc-André) - *Les drames de la Commune, 18 Mars-27 Mai 1871;* París, 1937.
KAUTZKY (Karl) - *Terrorismo e Communismo;* Milán, 1947 (versión italiana de una obra escrita en 1919 para contestar al *Estado y la revolución* por aquél a quien Lenin llamaba "el traidor Kautzky").
LISSAGARAY - *Histoire de la Commune de 1871;* París, reedición de 1947.
OLLIVIER (Albert) - *La Commune (1871);* París, 1939.
ROCHEFORT (Henri) *Les aventures de ma vie;* París, 1908.
ROSSEL (Coronel Louis) - *Mémoires et correspondance;* París, 1908 (obra póstuma del que fue jefe militar de la Comuna, intentó poner orden y decencia en la empresa, y acabó fusilado por orden del *foutriquet*).
VALLÈS (Jules) - *L'insurgé;* París, reedición de 1947 (novela autobiográfica).

2) *La mistificación marxista*

En Marx, se ha dicho que hay de todo, de lo bueno(?) a lo peor. Se supone que una doctrina es valedera cuando, una vez que se pone en contacto con la realidad, se revela

capaz de adecuarse a ella o de reformarla, no ya solamente de destruirla. Es innegable que, en la práctica, lo único que Lenin y Stalin —que son los dos que más cuentan— han conservado de las doctrinas marxistas, está en *La guerra civil en Francia* y, en lo que hace a la orientación general, en el *Manifiesto*, además de algunos mitos, nada "científicos", por lo demás, que constituyen la superestructura ideológica del sistema comunista. Con lo cual, se quiere decir que, fuera de este poco, que fue entregado al profeta de Tréveris por el pensamiento convergente de la *troika* Robespierre-Babeuf-Blanqui, los reaccionarios del Kremlin no han mantenido más que una fraseología vaciada de autenticidad, que utilizan para justificar su empresa por la fe, del mismo modo que los teóricos del sistema demoliberal —y, sobre todo, sus beneficiarios— justifican el suyo ante las mayorías electorales con los mitos de libertad, de igualdad, de democracia, etc., en los cuales ellos mismos dejaron de creer hace más de cien años. Tampoco ha de resultar extraña esta coincidencia por poco que aceptemos aquello que Lenin sostiene en *El Estado y la revolución*...

Lo esencial de la superestructura marxista, puede encontrárselo, no ya en el *Capital*, sino en la *Ideología Alemana*, redactada por Marx y Engels entre 1845 y 1847, y publicada solamente en 1932, en alemán. Como escribe Giuliano Pischel, en el prólogo de la edición italiana (Milán, 1947) que es la que he utilizado: "Pretender conocer el materialismo histórico sin haber compulsado la *Ideología Alemana* es ahora imposible".

En cuanto al detalle de la mistificación ejecutada por Marx a partir del fenómeno —para él, sorpresivo— de la Comuna de París, se utilizará con provecho las obras siguientes:

BAKÚNIN (Mijaíl) - *Libertà e rivoluzione;* Milán, 1948 (antología debida a la Federación Anarquista Italiana. La quinta parte, *El socialismo*, constituye una crítica despiadada de lo que Bak. llamaba "socialismo burgués" de Marx y de sus discípulos).

BERNSTEIN (Eduardo) - *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique;* París, 1900 (trad. del alemán).

BERTH (Edouard) - *Du "Capital" aux "Réflexions sur la violence";* París, 1932 (particularmente valioso el *Post Scriptum*).

CHAMBERLAIN (William Henry) - *Storia della Rivoluzione*

Russa, 2 tomos; Turín, 1943-1944 (traducido del inglés).
FALCIONELLI (Alberto) - *Capitalismo y marxismo como ruptura en la historia;* seg. edición, Buenos Aires, 1964.
LENIN - *El Estado y la revolución;* edición española de 1946, Buenos Aires.
LENIN - *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo;* edición española de 1946, Buenos Aires.
SOREL (Georges) - *La décomposition du marxisme;* París, 1908.
STURMTHAL (Adolf) - *La tragedia del movimiento obrero,* primera parte: *Por qué fracasó el movimiento obrero;* México, 1945.
VALIANI (Leo) - *Storia del socialismo nel secolo XX,* cap. IV: *La rivoluzione bolscevica leninista;* Roma, 1945.
Revista *La Nef,* fascículo 65-66: *Le socialisme français victime du marxisme?;* París, junio-julio de 1950.

E - EL SOCIALISMO RUSO DE HERZEN A JRUSHCHOV

ALEXINSKY (Grégroire) - *La Russie révolutionnaire, des émeutes de la Russie agraire à l'organisation stalinienne;* París, 1947.
BERDIÁIEV (Nicolás) - *La transformation du marxisme en Russie;* en revista *Esprit*; París, agosto de 1948.
FALCIONELLI (Alberto) - *Historia de la Rusia Contemporánea 1825-1917;* Mendoza, 1954.
FALCIONELLI (Alberto) - *Historia de la Rusia soviética 1917-1957;* Madrid, 1959.
HEPNER (B. P.) - *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire;* París, 1950.
HERZEN (Alejandro) - *Passato e pensieri;* edición italiana de 1949, Turín.
HERZEN (Alejandro) - *La Russie et l'Occident;* París, reedición de 1949.
MALAPARTE (Curzio) - *Le bonhomme Lénine;* París, 1932.
ROSENBERG (Arthur) - *Storia del bolscevisme da Marx ai nostri giorni;* Roma, 1945 (traducido del alemán).
STALIN - *Cuestiones del leninismo;* Buenos Aires, 1947.
TROTSKIY (León Davidovich) - *1905;* Milán, 1948.
TROTSKIY (León Davidovich) - *Storia della rivoluzione russa,* 3 tomos; Milán, 1947.
TROTSKIY (León Davidovich) - *Stalin;* Milán, 1947.
WEIDLÉ (Wladimir) - *La Russie absente et présente;* París, 1950.

WOLF GIUSTI - *Il trentennio sovietico;* Roma, 1947.
WOLF GIUSTI - *Il pensiero di Trotzky;* Florencia, 1949.

F - DEMOCRACIA, SOCIALISMO Y PROYECTO TECNOCRATICO

ARON (Raymond) - *Sociologie des sociétés industrielles;* París, 1961.
ARON (Raymond) - *Paix et guerre entre les nations;* París, 1962.
AUGER (P.), THIBAULT (C.) - *Aspects économiques et sociaux du progrès technique et de la recherche scientifique;* París, 1962.
BORDAZ (Pierre) - *La nouvelle économie soviétique 1958-1960;* París, 1960.
BURNHAM (James) - *The Managerial Revolution;* Nueva York, 1941. (Hay traducción castellana: *La revolución de los directores,* Buenos Aires, 1963.)
FALCIONELLI - Textos citados en las secciones anteriores.
FOURASTIÉ (François) - *Machinisme et bien-être;* París, 1959.
GALBRAITH (J. Kenneth) - *L'heure des libéraux;* París, 1963 (traducido del inglés).
HAYEK (F. A.) - *La route de la servitude;* París, 1945 (traducido del inglés).
JOUVENEL (Bertrand de) - *Du Pouvoir;* Ginebra, 1945.
JOUVENEL (Bertrand de) - *De la Souveraineté;* París, 1955.
LACOUTURE (J.), BAUMIER (J.) - *Le poids du Tiers-Monde;* París, 1962.
MARAÑÓN (Gregorio) - *Reflexiones sobre la revolución española;* en revista *Punta Europa,* julio-agosto de 1960, Madrid (este importante ensayo fue publicado por primera vez en la *Revue de Paris* del 15 de diciembre de 1937 y, luego, en *La Nación,* de Buenos Aires, del 3 de enero siguiente).
MISES (Ludwig von) - *The Free and Prosperous Commonwealth;* Nueva York, 1962.
PARETO - *ut supra.*
PERROUX (François) - *L'économie au XXe siècle;* París, 1961.
POMMERY (Louis) - *Aperçu d'histoire économique contemporaine.* 2 tomos; París, 1952.
SAUVY (Alfred) - *Malthus et les deux Marx;* París, 1963.

SMOOT (Dan) - *The Invisible Government;* Dallas, 1964.
STRACHEY (John) - *Contemporary Capitalism;* Londres, 1956.
URI (P.) - *Dialogue des Continents. Un programme économique;* París, 1963.
WILER (Peter) - *L'évolution du communisme et du capitalisme sont-elles convergentes?* en "Bulletin S.E.D.E.I.S.", 10 de julio de 1962, París.

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL 6 DE DICIEMBRE DE 1965
EN LOS TALLERES DE PELLEGRINI IMPRESORES,
SAN BLAS 4027,
BUENOS AIRES, REPUBLICA ARGENTINA

DE NUESTRO CATÁLOGO

Allen, D. J., *La filosofía de Aristóteles.*
Anzoátegui, Ignacio B., *Nueve cuentos.*
Bainville, Jacques, *Historia de Francia.*
Bardeche, Maurice, *El huevo de Colón.* (Carta a un senador de Estados Unidos).
Belloc, Hilaire, *Europa y la fe.*
— *El Estado servil.*
— *La crisis de nuestra civilización.*
Berdiaeff, Nicolás, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso.*
Bigne de Villeneuve, Marcel, *Satán en la ciudad.*
Bord, Gustave, *La conspiración masónica de 1789.*
Borrego, E., *Derrota mundial.* Orígenes ocultos de la II guerra mundial. Desarrollo de la guerra. Consecuencias actuales de la guerra.
Bouscaren, Anthony T., *La política exterior soviética.* Un ejemplo de persistencia.
Bouillon, Víctor, *La política de Santo Tomás.*
Burnet, John, *La aurora de la filosofía griega.*
Calbrette, J., *El catolicismo de izquierda.*
Calmette, Joseph, *La sociedad feudal.*
Castellani, Leonardo, *Las muertes del Padre Metri.*
— *Esencia del liberalismo.*
— *El libro de las oraciones.*
— *Cristo ¿vuelve o no vuelve?*
— *Las parábolas de Jesucristo.*
— *Las canciones de Militis.*
— *Martita Ofelia y otros cuentos de fantasmas.*
— *El Apokalypsis.*
Claudel, Paul, *Reflexiones sobre la poesía.*
Cohen, Gustave, *La gran claridad de la Edad Media.*
Copleston, F., *La filosofía medieval.*
Cormier, Arístides, *Mis conversaciones con Maurras y su vuelta a la Iglesia.*
Cosyns-Verhaegen, Roger, *La guerra subversiva.* De la aproximación directa a la resistencia total.

Coston, Henry, *Con dinero rueda el mundo.*
Dawson, Christopher, *El movimiento de la revolución mundial.*
— *Progreso y religión.*
— *Religión y cultura.*
— *Ensayos acerca de la Edad Media.*
— *Dinámica de la historia universal.*
Delmas, Claude, *La guerra revolucionaria.*
Donoso Cortés, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.*
Ewel, Mark, *La O.N.U.*, ¿Un gobierno mundial comunista?
Ezcurra Medrano, Alberto, *Las otras Tablas de sangre.*
Falcionelli, Alberto, *Historia de la Rusia contemporánea.* 1825-1917. Las ilusiones del progreso.
— *Historia de Rusia.* 1917-1957.
— *Capitalismo y marxismo como ruptura en la historia.*
— *La Ilustración ante la historia o decadencia de la libertad.* 2ª edición.
Fay, Bernard, *La Francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII.*
Flynn, John, *El mito de Roosevelt.*
Furlong, S.J., Guillermo, *En defensa de Sarmiento.* 3ª edición.
Gálvez, Jaime, *Rosas y el proceso constitucional.*
— *Rosas y la navegación de nuestros ríos.* Segunda edición.
Genta, Jordán B., *Libre examen y comunismo.*
— *Guerra contrarrevolucionaria.*
— *Doctrina política de San Martín, a través de su correspondencia.*
Gierke, Otto von, *Teorías políticas de la Edad Media.*
Giménez Vega, Elías S., *Esteban Echeverría.* Mito y realidad.
Goff, Kenneth, *Psicopolítica.* Técnica del lavado de cerebro. 2ª edición.
Grisar, S.J., H., *Lutero.* Su vida y su obra.
Guénon, René, *El teosofismo.* Historia de una seudo religión.
Harmuth, Gerhard, y Schwalberg, Georg, *El "Graf Spee" en el mar.* (De Kiel a Punta del Este).
Havard de la Montagne, Robert, *Historia de la Acción Francesa.*
— *Historia de la democracia cristiana.* De Lammenais a George Bidault.
Irazusta, Julio, *Vida política de Juan Manuel de Rosas a través de su correspondencia.* Cinco tomos.
— *Tomás M. de Anchorena.*
— *Ensayos históricos.*
— *Las dificultades de la historia científica y el "Rosas" del doctor Celesia.*

— *Perón y la crisis argentina.*
— *Urquiza y el pronunciamiento.*
Iver, Andrés, *Rosas y la medicina.*
Kolnai, Aurele, *Errores del anticomunismo.*
Laferrere, Roberto de, *El nacionalismo de Rosas.*
Le Carón, H., *Misión destructora de la Revolución.*
Landowsky, José, *Sinfonía en rojo mayor.*
Landowski, José, *El diálogo Rakowski.*
Lefèvre, Luc J. y Lamasson, François, *A propósito del psicoanálisis.*
Lemaire, Pierre, *Concilio y Anticoncilio.*
Lewis, D. H. Wyndham, *Carlos de Europa, Emperador de Occidente.*
Liddell Hart, H. B., *La estrategia de la aproximación indirecta.* (Las guerras decisivas de la historia).
Llorens Borrás, José A., *Crímenes de guerra.*
Lugones, Leopoldo, *La grande Argentina.*
Lowith, Karl, *El sentido de la historia.* Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia.
Madiran, Jean, *El Syllabus y la civilización moderna.*
Maeztu, Ramiro de, *El nuevo tradicionalismo y la revolución social.*
— *Frente a la República.*
— *Defensa de la Hispanidad.*
Manoilesco, Mihail, *El partido único.*
Mao Tsé-tung, *La guerra de guerrillas.* 3ª edición.
Maritain, Jacques, *Tres reformadores.*
— *Antimoderno.*
Massis, Henri, *La vida intelectual de Francia en tiempos de Maurras.*
Maurras, Charles, *Mis ideas políticas.*
— *El orden y el desorden.*
— *Reflexiones sobre la Revolución Francesa.*
— *El porvenir de la inteligencia.*
Meinvielle, Julio, *El judío en el misterio de la historia.*
— *El poder destructivo de la dialéctica comunista.*
— *Concepción católica de la política.*
Messner, Johannes, *El experimento inglés del socialismo.*
Olliver, Georges, *Roosevelt, el hombre de Yalta.*
Palacio, Ernesto, *Historia de la Argentina.* 1515-1957. Dos tomos. 4ª edición.
— *Catilina,* Una revolución contra la plutocracia en Roma. 3ª edición.
Passage, S.J., Henri du, *Moral y capitalismo.*
Pinay, Maurice, *Complot contra la Iglesia.*

Plan Andinia o el nuevo Estado judío en la Argentina, El.
Primo de Rivera, José Antonio, *Obras completas.*
— *Textos inéditos y epistolario.*
Quesada, Ernesto, *La época de Rosas.*
Rassinier, Paul, *La mentira de Ulises.*
— *El verdadero proceso Eichmann.*
Romanescu, Traian, *La gran conspiración judía.*
— *Amos y esclavos.*
— *Traición a Occidente.*
Rosa, José María, *Defensa y pérdida de nuestra independencia económica.* 3ª edición.
— *Nos los representantes del pueblo.*
— *La guerra del Paraguay y las montoneras argentinas.* 2ª edición.
— *Rivadavia y el imperialismo financiero.*
Sáenz Arriaga, Joaquín, *El antisemitismo y el Concilio Ecuménico. ¿Qué es el progresismo?*
— *El progresismo en la Iglesia.*
Sáenz Quesada, Héctor, *Elegía de Buenos Aires.*
Sánchez Mazas, Rafael, *Fundación, hermandad y destino.*
Sima, Horia, *Dos movimientos nacionales.*
Siwek, S.J., Paul, *La reencarnación de los espíritus.*
— *El problema del mal.*
Talmeyr, Maurice, *La Francmasonería y la revolución francesa.*
Spengler, Oswald, *Años decisivos.*
Tamagno, Roberto, *Sarmiento, los liberales y el imperialismo inglés.*
Thierry-Maulnier, *El pensamiento marxista.*
— *Más allá del nacionalismo.*
Triana, Alberto J., *Historia de los hermanos tres puntos.*
Vocos, Francisco J., *El problema universitario y el movimiento reformista.*
Walsh, William T., *Felipe II.*
— *Personajes de la Inquisición.*
Ximénez de Sandoval, Felipe, *La piel de Toro.* Cumbres y simas de la historia de España.
— *José Antonio.* Biografía apasionada.
Zorraquín Becú, Ricardo, *El federalismo argentino.*
Zuleta Alvarez, Enrique, *Introducción a Maurras.*